

المشروع القومي للترجمة

روبرتسن سميث

محاضرات في

الفلسفة والفلسفه

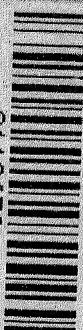
د. محمد عثمان سعيد

هان ملهم



Bibliotheca Alexandrina

0110658



المشروع القومى للترجمة

روپرنسن سمیٹ

299-?

卷之三

1

محاضرات في



ساقية السامیین

General Organization of the American Federation

مراجعة وتقديم

ترجمة

د. محمد خليفة حسن

د. عبد الوهاب علوب

277 62

هذه ترجمة كاملة لكتاب
Lectures on the
RELIGION OF THE SEMITES
The Fundamental Institutions
by
W. Robertson Smith
London, Adam & Charles Black
1894

إشراف نهى
محمد القاضي

تصدير

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته إلى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب باللغة دافعاً لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متّعة في الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى إلى تأصيل هذه الطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم والذي يمثل مهد الفكر الديني ومهد الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الأنجلبيزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع في حوالي خمسة صفحات. وقد اعتمدنا في ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. وما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

ب

ومن دواعي اعزازى بهذا العمل أن تفضل أستاذى الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ علم الأديان المقارن بقسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، بمراجعة الترجمة واطمئنانه لدقتها. وإنى لأنهيز الفرصة لأنتوجه بالشكر له على عونه في هذا الصدد. وأنتوجه بالشكر أيضاً للأستاذ أحمد عبدالمقصود والأستاذ مصطفى عبدالمعبود زميلى بالقسم على مجدهما وداتهما في تدقيق بعض التسميات التي وردت بهذا العمل. ورجائى أن يكون جهادى عوناً للدارسين وإسهاماً متواضعاً في صرح ثقافتنا الإسلامية العربية التليدة.

د. عبدالوهاب علوب

قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

١٩٩٦

تقديم

يعتبر كتاب «ديانة الساميين» من الكتب الكلاسيكية في موضوعه حيث لا يستغني عنه المتخصص في ديانات الشعوب العربية السامية، وبعد مصدرها أساساً للكثير من الدارسين في مجال حضارات الشرق الأدنى القديم وبخاصة في المجال الديني. أما مؤلف الكتاب روبرتسون سميث فهو من مؤسسي الدراسة العلمية للدين في الغرب من وضعوا أسس علم تاريخ الأديان في مصر الحديث. وقد جمع سميث بين المعرفة التخصصية في مجال المهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه هذا من أقدم وأهم الأعمال التي قدمت في مجال مقارنة الأديان. وللكتاب أهميته الكبيرة في دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد حيث كان مؤرخو الأديان في القرن التاسع عشر يرون أن الفهم الصحيح لديانة المهد القديم تؤدي إلى معرفة صحيحة بالديانة المسيحية. وبعد الكتاب لذلك أول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة المهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر. وقد استفاد سميث من التقدم العلمي الهائل في الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتي أسسها صديقه يوليوس ثلهاوزن المستشرق الألماني المعروف. ويعتبر ثلهاوزن حلقة الوصل بين التراث الإسلامي والتراث الغربي في مجال نقد الكتاب المقدس، حيث استفاد من النهج الإسلامي في تطوير هذا

العلم الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي؛ فوضع نظريته في مصادر التوراة وتمكن من تحديد عصور الديانة الإسرائيلية، الأمر الذي يسر عملية المقارنة مع الديانات السامية. وقد اعتمد سميث في دراسته عن ديانة الساميين على عمل لهاوزن، وبخاصة كتابه عن الوثنية العربية القديمة والذي صدر في برلين عام ١٨٨٧ م. كما استعان سميث بعمل صديقه جيمس فريزر عن الممارسات الدينية للشعوب القديمة في كتابه المعروف «النضن الذهبي».

ومن أهم الموضوعات التي يعالجها سميث موضوع «الأضاحية الدينية» والقرايين. وهو يفرد بنظريه خاصة عن الأضاحيات تقف إلى جانب عدة نظريات طورها علماء الأديان والأنثروبولوجيا والاجتماع مثل تايلور وفريزر وهوبيرت ووستر مارك وفرويد وغيرهم. وترتدي نظرية سميث أصل الدافع إلى الأضاحية إلى الرغبة في الانتماء أو المشاركة بين أعضاء الجماعة من ناحية، وبينهم وبين إلهاهم من ناحية أخرى. وتم المشاركة من خلال وجة الأضاحية، وهي عبارة عن وليمة دينية. وقد تطورت عن طقس المشاركة دلالة أخرى للأضاحية؛ فهى تقدم أيضا حين تشر الجماعة البدائية أنها أخذت إلهاها فتحاول إعادة كسب رضاه من خلال وجة أضاحية عامة. كما نتسب عن الطقس الأصلى دلالة تطهيرية حيث كان من المعتقد أن دم الأضاحية يخلص من النجاست.

وقد طور سميث هذه النظرية عن الأضاحية من خلال دراسة عن الأضاحية الحيوانية عند العرب القدامى. وقد قدم هذه النظرية في مقال بدائرة المعارف البريطانية (الطبعة التاسعة)؛ ثم طورها في كتابه «ديانة الساميين». وقد أوضح

فيه أن الديانات القدية لا يمكن فهمها جيداً إلا من خلال المقوس والشعائر، لأنها ليست لها بنية عقائدية، بل هي مجموعة من الممارسات الشعائرية. واعتبر سميث الوحدة الدينية لات تكون من الفرد، بل من الجماعة؛ فالدين جزء من النظام الاجتماعي. واعتبر سميث رابطة الدم هي التي تربط بين الجماعة الدينية البدائية بما تحتويه من بشر وألهة، وأن ديانة الساميين تتسمى إلى هذا النوع من التفكير الديني. ففي كل الديانات الطبيعية تجد تغيراً عن قرابة طبيعية تربط الإنساني بالإلهي في الجماعة الدينية الاجتماعية.

وقد تلقت نظرية سميث في الأضحية عدداً تحليلاً علمياً احتوت على نقد علمي للنظرية. وكان من أول نقادها جيمس فريزر الذي أهدي «الفصل الذهبي» إلى سميث. فقد اعتبر فريزر النظرية لاتتناسب مع عقلية البدائي، حيث تضفي كثيراً من العقلانية على ذكر الإنسان القديم. ويرى فريزر أنها أهملت أيضاً عامل الخوف والرهبة في تقديم الأضحية. ومن ناحية أخرى اعتقد بعض العلماء الناقدين للنظرية أنه من الخطأ تعميم قاعدة مرور كل الأديان بمرحلة طوسمية يتم فيها أكل الطوسم رغبة في الانخاد أو المشاركة مع الإله الذي يمثله الطوسم أو يرمز اليه. بينما اعتقد آخرون أن الهدية هي الأصل في الأضحية وليس المشاركة أو الانخاد.

وعلى الرغم من هذا النقد، فإن نظرية سميث تركت أثراً عظيماً على الدراسات الدينية والأنثروبولوجية والاجتماعية من بعده. ويمكن تتبع هذا التأثير في بعض الدراسات التي كتبت عن سميث، ومنها كتاب جون سلر لاند

ـ بلاك وجورج كريستال عن حياة روبرتسون سميث (١٩١٢)، وكذلك مقال جيمس فريزر عن سميث في كتاب «سير روجر كلرلي ومقطوعات أدبية أخرى» (١٩٢٠)، ومقال «الدين المقارن» بذاتة معارف العلوم الاجتماعية (١٩٣٧). ومن النظريات التي طورت كرد نظرية سميث عن الأضحية نظرية إيانز بريتشارد عن دين التور (١٩٥٦) والتي توصل فيها إلى أن الأضحية هدية أو قربان هدفها التخلص من خطر ما أو مصيبة مثل المرض، وأن الاتصال بالإله يتم من أجل إيعاده أو التخلص منه، وليس من أجل الالتحاد معه أو المشاركة. فالضحية حياة تقدم في مقابل حياة، إذ تموت الأضحية ليعيش مقدمها.

ويجب أن نشير في نهاية هذا التقديم إلى أن روبرتسون سميث من أهم علماء الحضارات الذين تبناوا نظرية الأصل العربي لحضارات وديانات الشرق الأدنى القديم. ولذلك نجد في هذا الكتاب يكثر من العودة إلى الديانة العربية القديمة، ويعطي العديد من الأمثلة على الممارسات الدينية العربية القديمة، ويوضح الكثير من الموضوعات الدينية بالعودة إلى ديانة العرب. وتقف هذه النظرية في وجه العديد من النظريات التي بنت شعوبها أخرى في المنطقة ولدوافع سياسية وقومية وبهدف إبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كمحور ومركز لحضارة الشرق الأدنى القديم وتاريخه. ومن بين هذه النظريات النظرية الكنعانية التي اعتبرت الكنعانيين محور حضارة الشرق الأدنى القديم؛ وأيضاً النظرية البابلية التي ركزت على منطقة بلاد النهرين؛ والنظرية المبرية التي تبناها

المؤرخون الصهاينة الذين أعدوا كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم لتأصيل الوجود العربي في المنطقة واعتباره وجودا محوريا بالنسبة لبقية شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد أعطى سميث عدة أدلة على أصلية العرب وكونهم الشعب المحور في المنطقة وأقدم من يمثل الساميين في المنطقة. وعرب الصحراء يمثلون عنصرا غير مختلط، في حين أن غير العرب من الساميين قد اخلط بشعوب أخرى، فخضع لقدر من التغير والتكييف. ويقدم سميث الساميين على أنهم يمثلون كتلة بشرية متجانسة تحدثت بلغات تعود إلى أصل واحد، وأن العرب والأراميين والعربين عاشوا حقبا طويلا يتحدثون بلغة واحدة. ويمتد سميث أن تفرق الشعوب السامية ليس في مثل قوة تفرق الشعوب الآرية وأن النطاق الذي عاش فيه الساميون يتسم بالتواء والضيق وأن شبه الجزيرة العربية هي محور هذا النطاق. وقد كان استقرار الساميين في آسيا استقرارا كاملا، والدم العربي السامي ثابت بتحدد الهجرات النازحة من الصحراء. وقد ضرب التأثير العربي بجذوره في أعماق المنطقة السامية. وبالنسبة للديانة السامية فقد اعتبر أن ديانة العرب تنس بطابع شديد البدائية بينما اتصفت ديانة الآشوريين والبابليين وغيرهم من الساميين بالتعقيد. والبحث عن أصول الديانة السامية يجب أن يتم في البيئة الأقل تعقيدا، وهي البيئة العربية القديمة. وبالنسبة للفلسطينيين أقر سميث بأصولهم العربية السامية. وقد ظهرت النظريات الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين لتشكك في الأصول الفلسطينية من

ناحية، وتوصل للعبريين وللوجود اليهودي في المنطقة، وتشكك أيضاً في العرب وشبة الجزيرة العربية كمحور لشعوب المنطقة العربية السامية، ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب في التأكيد على الأصول العربية لشعوب السامية القديمة.

وفي نهاية هذا التقديم أنقدم بالتهنئة وبالشكر للدكتور عبدالوهاب علوب لقيامه بعبء ترجمة هذا الكتاب المهم والقيم ترجمة عربية رصينة أثبت فيها قدرة ممتازة على ترجمة هذا العمل الصعب لغة ومضموناً، وأشكره على تزويده المكتبة العربية بكتاب تأخرت ترجمته قرناً من الزمان على الرغم من أهميته العلمية الكبيرة التي لم يفتقدها على مر الأيام والسنين. وقد أثبت الدكتور عبدالوهاب علوب قدرة فائقة على ترجمة المصطلحات السامية والدينية موكداً على الشمولية التي يجب أن يتسلح بها المختصون في اللغات الشرقية وأدابها. وسيستفيد من ترجمة هذا الكتاب المتخصصون في عدة مجالات علمية من أهمها مجالات علوم الدين والاجتماع والأنthrobiology والأدب الشعسي وتاريخ الأديان والديانات المقارنة والتاريخ والحضارة. فهو بلاشك إضافة ممتازة ومطلوبة للمكتبة العربية.

أ.د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الأداب، جامعة القاهرة

المحاضرة الأولى

مقدمة : الموضوع ومنهج البحث

إن الموضوع الذي تناوله هاهنا هو ديانة الشعوب السامية، أي تلك المجموعة من الشعوب التي تتمي إلى أصل واحد وتشمل العرب وال עברانيين والفيتيقيين والأراميين والبابليين والأنوريين والتي سكنت منذ القدم شبه الجزيرة العربية الكبرى بما فيها أراضي سوريا وبين النهرين والعراق من شواطئ المتوسط إلى سفوح جبال إيران وأرمينيا. وإلى هذه الشعوب تنتسب ثلاثة من أصحاب البيانات الكبرى في العالم حتى أن الساميين يمثلون أحد المجالات التي تمثل أهمية خاصة بالنسبة للباحث في تاريخ الأديان. إلا أن موضوعنا لا ينصب على تاريخ الأديان العديدة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل بسماتها المشتركة وغطتها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات «إيجابية»، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة في ظل قوى غير واعية تعمل في صمت من حقبة إلى حقبة؛ بل تعود في أصولها إلى تعاليم قام بشرها مجددون دينيون ذوو شأن عظيم كانوا ينطقون بالوحى الإلهي ويتحاشون سنن الماضي عن عمد. وفيما وراء هذه الأديان الإيجابية يمكن التقليد الديني القديم الذي يتمثل في مجموع العقائد والأعراف الدينية التي لا يمكن أن تُنسب إلى تأثير عقليات فردية ولم يكن يتم الترويج لها استنادا إلى

سلطة فردية؛ بل كانت تشكل جزءاً من تراث ثبت في ظله أجيال متعددة من العنصر السامي كان الفرد فيها يرى أنه من البدئي أن يؤمن بما أمن به آباؤه من قبله. وكان لابد للأديان السامية الإيجابية أن تقوم على أرض تحملها تلك المعتقدات والأعراف القديمة؛ فكان عليها أن تحمل محل مالاستطاع أن تستوعبه؛ وسواء رفضت هذه الأديان عناصر الدين الأقدم أو استوعبتها، فقد كان عليها في كل نقطة أن تحسب لهذه العناصر حسابها وتحصل منها موقفاً محدداً. فلم يستطع أي من الأديان الإيجابية التي اجتذبت البشر أن يتحصل من العقل العجرد من آية انطباعات خارجية منطلقاً له بحيث يعبر عن نفسه كما لو كان التدين يبدأ لأول مرة أو من لاشيء؛ وكان لابد للمنظومة الجديدة أن تكون على اتصال مستمر من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأنوار والمارسات الأقدم منها والقائمة بالفعل. وأية منظومة عقائدية جديدة لا تجد من يستجيب لها إلا بمناشدة الفطرة والمشاعر الدينية لدى من تقوم بالدعوة بينهم، ولا سهل للوصول إلى ذلك دونأخذ الأنماط التقليدية التي تتجسد فيها كل المشاعر الدينية في الاعتبار، ودون التحدث باللغة التي يفهمها من ألقوا هذه الأنماط القديمة. لذا، فلابد لنا لكي نفهم آية منظومة دينية إيجابية فهذا دقيقاً ولكن نعيها في سياقها التاريخي وفي مبادئها المجردة أن نتعرف على الديانة التقليدية التي سبقتها. ومن هذا المنطلق فإني أدعوكم إلى الاهتمام بالديانة الدينية التي كانت الشعوب السامية القديمة تعتقد بها؛ وهو أمر يتتجاوز مجرد الفضول؛ بل إن له تأثيراً مباشراً على المشكلة الكبرى التي تتمثل في تبع الأصول الروحانية للتوراة. ونقدم في هذا الصدد مثلاً يصور لكم ما نرمي إليه. فأنتم تعلمون مدى

تركيز الإنجيل والديانة المسيحية على فكرتي القربان والكهانة. مكتاب الإنجيل يستندون في جدلهم الى فكرة القربان والكهانة الشائعة بين اليهود وتجسد في طقوس الهيكل. إلا أن شعيرة الهيكل لم تكن في الأصل شيئاً جديداً تماماً؛ ولم تؤد أسفار موسى الخمسة الى نشأة كهانة وقربان على أساس مستقل تماماً؛ وكل ما فعلته هو أن أعادت صياغة ثوابت من نوع أقدم في ضوء عقيدة روحانية مشتركة بين العبرانيين و غيرهم الوثنيين في كثير من خصائصها. وكل من يمعن النظر في التوراة يفاجأ بأن أصل القربان وأساسه المنطقى لم يفسر تفسيراً كاملاً؛ وأن القربان بعد جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الدينية، وأنه لا يبعد عقيدة قاصرة على بني إسرائيل، بل إنه شعيرة عامة لها اعتبارها خارج دائرة «شعب الله المختار» وداخله على السواء. لذا فإننا حين ننطلع الى دراسة عقيدة القربان في الإنجيل نجد أنفسنا نتراجع تدريجياً الى أن نصل الى نقطة يتحتم علينا عندها أن نتساءل عن معنى القربان لا بالنسبة للعبرانيين القدماء وحسب، بل بالنسبة للدائرة الأمم التي كانوا يمثلون جزءاً منها. وتؤدي بنا مثل هذه الاعتبارات الى نتيجة فحواها أنه لا سبيل الى فهم أي من الأديان ذات الأصول السامية التي لا يزال لها تأثير هائل على حياة البشر دون التعمق في الديانة التقليدية السامية الأقدم.

وقد يلاحظ في هذا النقاش أنى أسلم جدلاً بأننا حين نعود الى أقدم المفاهيم والشعائر الدينية عند العبرانيين نجد أنها تتمثل قاسماً مشتركة بين مجموعة من الشعوب ذات الأصل الواحد، ولبيت قاصرة على بني إسرائيل. وسيتضح الدليل على ذلك جلياً في الخاتمة. والحقيقة أن هذا أمر يصعب إنكاره

بالنسبة لمن يطالع الإنجليل مطالعة دقيقة، وليس هناك في تاريخ بني إسرائيل القديم ما هو أوضح من أن غالبية الناس وجدوا أكبر الصعوبات في الحفاظ على خصائصهم الدينية القومية التي تميزهم عن سائر الأقوام التي تحيط بهم. أما من لم ينجذبوا إلى المبادئ الروحية وكانوا لا يرون في دين يهود إلا مجرد طقوس موروثة فلم يكونوا على وعي بأى فارق جوهري بينهم وبين جيرانهم الوثنيين، مما يسر انحرافهم في العديد من الطقوس الكنسائية وغيرها من الطقوس الدينية الأجنبية. وتتضح أهمية هذه الحقيقة بإدراك حجم الصدمة التي تصيب المشاعر الدينية الغفل تجاه أي نوع من التجديد. وليس هناك ما يمس الفطرة المحافظة مثل الدين؛ والمحافظة على القديم من سمات أهل الشرق. ولا سبيل إلى فهم تاريخ بني إسرائيل بأسره إذا ما افترضنا أن الوثنية التي كان الأنبياء يقاومونها كانت شيئاً غريباً بالنسبة للثوابت الدينية لدى العبرانيين. ومن حيث المبدأ، كان هناك فارق كبير بين عقيدة أشعيا وعقيدة الوثنى. إلا أن الفارق الذي يبدو واضحاً لنا لم يكن على نفس الدرجة من الوضوح بالنسبة لليهودي (نسبة إلى يهودا) العادى، وهو ما يرجع إلى التشابه الشديد بين الثوابت الدينية والطقوس في العديد من النطاق الهامة. كما أن المحافظة على القديم ورفض النظر إلى الجذور والتركيز على الثوابت والطقوس كان ضد الأنبياء وضد التماطف مع جهودهم الرامية إلى إيجاد فارق حاسم بين دين يهودة ودين الآلهة عند الشعوب الأجنبية. وهذا دليل على أن الأساس الطبيعي للدين ببني إسرائيل كان شديد الشبه بنظيره في عقائد الشعوب المجاورة.

ويكن تقبل النتيجة المترتبة على هذه النقطة القائمة على حقائق تاريخ العهد القديم بسهولة لأن هناك آراء افتراضية من نوع آخر تؤيدها. فالذين بصورته التقليدية يتقلّل من الآباء إلى الأبناء، وبالتالي، فهو مسألة تتعلق بالعنصر إلى حد بعيد. فالشعوب ذات الأصل الواحد لديها تراث مشترك من المعتقدات والطقوس وال المقدسات الدينية والدينوية، وبالتالي، فإن الدليل على وجود تراث مشترك من المعتقدات الدينية بين العبرانيين وحيوانهم يدعم الدليل الذي استقنه من مصادر أخرى ومفاده أن شعب إسرائيل تربطه صلة دم ما بالشعوب الوثنية في سوريا والجزيرة العربية. ويمثل سكان هذه المنطقة بأسرها وحدة عرقية متميزة، وهذه حقيقة يتم التعبير عنها في الغالب بإطلاق تسمية مشتركة عليهم جميعاً، وهي «الساميون». وتقوم هذه التسمية في الأصل على ما ورد بالإصلاح العاشر من سفر التكوين حيث يشار إلى معظم الشعوب التي تتحدث عنها ها هنا باعتبارهم من نسل سام بن نوح. ولكن رغم أن المؤرخين وعلماء الأجناس المحدثين قد استعماوا أسماء من سفر التكوين، إلا أنه ينبغي أن ندرك أنهم لا يعرّفون المجموعة السامية بأنها استناداً لمجموعة الشعوب التي تعتبر من نسل سام. وينبئ معظم المفسرين إلى النظر إلى تصنّيف المجموعات البشرية كما ورد بالإصلاح العاشر على اعتبار أنه قائم على أساس جغرافية وسياسية لا على أساس عرقية؛ فالفينيقيون والكنعانيون على سبيل المثال يعتبرون من نسل حام وأبناء عم المصريين؛ وهو تصنّيف أقرب إلى الحقيقة التاريخية، لأن كنعان ظلت لعدة قرون خاضعة لمصر في حقبة سابقة على الغزو العبراني، ومن ثم فقد وقعت الديانة والحضارة الفينيقية تحت التأثير المصري. أما

من الناحية العرقية، فالكتناعيون أقرب إلى العرب والأشوريين وكانوا يتحدثون لغة لا تختلف كثيراً عن العربية. ومن ناحية أخرى، فإن عيلام وليديا من نسل سام ولو أنه ليس ثم ما يسرر الظن بأن غالبية سكان أي منها كانوا ينتسبون إلى نفس العرق الذي ينتسب إليه السريان والعرب. لذا فلابد لنا أن نذكر أن الباحثين المحدثين حين يستخدمون مصطلح 'سامي' فإنهم لا يتحدثون باعتبارهم مفسرين للتوراة، بل يقصدون بها أن يجمعوا بين كل الشعوب التي تدخلها سماتها العرقية المميزة ضمن مجموعة العبرانيين والسريان والعرب.

ان التعريف العلمي لأية مجموعة عرقية يعد أمراً يحكمه عد من الاعتبارات؛ فالدليل التاريخي المباشر الذي لا يقبل الشك بالنسبة لأصول الشعوب القديمة يعد أمراً مستحيلاً بصورة عامة. ومن ثم، فلابد من تحديد نفائص التقليد التاريخي عن طريق الملاحظة، سواء للسمات المادية المتوارثة أو الخصائص الفكرية والعادات والسمات المكتسبة التي تنتقل عادة من الآباء إلى أبنائهم. ومن بين المعايير غير المباشرة لصلة القرابة التي تجمع بين الشعوب يعد معيار اللغة أوضحتها وأكثرها تعرضاً للدرس حتى الآن؛ فمن الملاحظ أن لغات البشر تشكل سلسلة من الجموعات الطبيعية، وأنه يمكن تصنيف عد من اللغات داخل كل مجموعة فيما يمكن أن نطلق عليه تصنيفها سلالياً طبقاً لمدى صلة القرابة. وقد نختلف الصواب إذا افترضنا دائماً أن الشعوب التي تتحدث لغة واحدة أو لغات متشابهة ينتسبون إلى عنصر مشترك كما قد يجدون من اللغة التي يتحدثونها. فقد تهجر إحدى القبائل السليمة (بأيرلندا ومرتفعات اسكتلنديه. الترجم) مثلاً وتبداً لها تعلم لهجة نيوتنية دون أي تأثير على

كونهم سلبيين بالدم. ولكن الجماعات البشرية بصورة عامة لاتنقدم على تفجير لغاتها بسهولة، بل تستمر أجيالهم في استخدام لهجة أسلفهم مع شئ من التعديل التدريجي يتم بمرور الزمن. وهكذا فمن المؤكد أن تصنيف البشر حسب اللغة يعتبر تصنيفًا طبيعياً أقرب إلى الصحة ولو بالنسبة للمجموعات البشرية الضخمة على الأقل. وقد ثبتت الدراسة في كثير من الحالات أن اللغة ذات المنصر المختلط هي لغة المنصر الغالب. وفي الحالات المغایرة، أي حين تفرض الأقلية لغتها على الأغلبية، يمكن لنا أن نستنتج بكل ثقة أن هذا قد تم بناء على تفوق طبيعي أو قدرة من جانب الأقلية على صب العناصر الأدئي في قالبها الخاص وهو ما لا يقتصر على مجال اللغة، بل يمتد ليشمل كل نواحي الحياة.^١ وحيثما وجدنا وحدة في اللغة يمكن لنا أن نؤكد أننا نتعامل مع جماعة من البشر تخضع لمؤثرات مشتركة من أدق الأنواع وأرقها وأبعدها مدي؛ وحيثما سادت وحدة اللسان لأجيال عديدة صار من المؤكد أن استمرارية هذه المؤثرات قد أدت إلى درجة بعيدة من التوحد في الطابع المادي والمعنوي. وحين نتعامل مع جماعات لها تاريخ مستقل وبالتالي لها لغات غير متطابقة، بل متشابهة، فإن هذه الفرضية تفقد قدرًا من مصدقتها. ولكن يظل صحيحة بصورة عامة أن المنصر الذي يتصف بما يكفي من القوءة، سواء من حيث الكلم أو الكيف، لكي يفرض لغته على شعب من الشعوب لأبد أيضًا أن يكون له قدر من التأثير على الطابع المحلي في جوائب أخرى. من هنا، فإن تصنيف الأعراق حسب اللغة يعد طبيعياً لامتصنعاً، وهو ما يصدق بصورة خاصة على العصور القديمة. فقباب الأدب المكتوب والكتب الدينية على وجه الخصوص يجعل من فرض

لغة جديدة ما على عنصر غريب عنها أمراً أشد صعوبة منه في العصور الحديثة. فمصر اليوم تتحدث العربية وهي لغة سامية، في حين أن أهلها أبعد ما يكادون عن الاندماج في القالب العربي. وما كان هذا ليحدث أصلاً لو لا القرآن والإسلام.

يتم تصنيف الشعوب السامية معاً على أساس تشابه اللغات؛ إلا أن لدينا ما يبرر لنا أن نعتبر قرباتهم اللغوية ك مجرد مظهر من مظاهر وحدة شديدة التميز في الطابع العام. وهي وحدة غير كاملة الجوانب. فليس من الحكمة أن نستقي أحکاماً تعميمية على الشخصية السامية من البدو العرب ونطبقها على البابليين القدماء، ولهذا سيبان. فمن ناحية، كان ساميوا الصحراء العربية وسامياً سهول بابل المخصية يعيشون في ظل ظروف مادية ومعنوية شديدة التباين؛ واختلاف البيئات يعد اختلافاً كاملاً. ومن ناحية أخرى، فلاشك أن عرب الصحراء كانوا منذ زمن بعيد يمثلون عنصراً غير مختلط؛ في حين أن البابليين وغيرهم من الأفرع التي تتبع إلى نفس العائلة استقرروا على حواف الأرضي السامية حيث امتدز دمهم إلى حد بعيد بدم الأعراق الأخرى، وبالتالي فقد خضعوا للقدر المماثل من التعديل في الطابع العام.

ومهما كان التباين في الطابع العام واضحًا أو عكساً في النطاق السامي يظل صحيحاً أن الساميين يمثلون كتلة بشرية متجانسة نسبياً. ويصدق الدليل على ذلك بقمة فيما يتعلق باللغة على وجه الخصوص. فاللغات السامية تتشابه إلى درجة أن انتساعها لبعضها البعض يمكن إدراكه حتى بالنسبة لمن يفتقرون إلى دربة المخالص؛ ولا يكاد العلم الحديث يجد صعوبة في إرجاعها جمبيعاً إلى

لغة بدائية واحدة وفي تحديد السمات العامة التي كانت تميز هذه اللغة. ومن ناحية أخرى، فالفارق بين هذه اللغات وتلك التي تتحدىها العناصر البشرية المجاورة الأخرى يعد جوهرياً وشاسعاً للدرجة يصعب معها التأكيد على مدى علاقة اللغات السامية بغيرها من المجموعات اللغوية الأخرى. وأقرب المجموعات إليها هي مجموعة لغات شمال أفريقيا على مایيدو، ولكن حتى في هذه النقطة نجد أن السمات العامة تفصل بينها فوارق شاسعة. من ثم، فإن الدليل القائم على اللغة بين أن الحقيقة التي تفككت فيها اللغة السامية الأصلية المشتركة وتطورت حروفها المتميزة بعزل عن المجموعات اللغوية الأخرى لابد أن تكون طويلة للغاية بالمقارنة بالحقبة اللاحقة التي انفصلت فيها الأفرع المستقلة للمجموعة السامية كالعبرية والأرامية والعربية عن بعضها البعض وتطورت لهجاتها المستقلة. وإذا بنينا على الاستدلال التاريخي الناتج عن ذلك، يبدو أن العبرانيين والأراميين والعرب قبل أن يتشاروا على مسافات متباينة ويدأوا مسيرة التطور القومي المستقل، لابد أن أسلاف هذه الشعوب قد عاشوا حقباً طويلة مما وهم يتحدثون لغة واحدة. وقد حدث هذا في طفولة البشرية، في حقبة من تاريخ الإنسانية لم يكن للفردية فيها وجود، حيث كانت للتأثيرات المشتركة قوة طاغية لا يسهل علينا نحن المحدثون أن ندركها. لذا، فإن الجماعات التي انفصلت عن الكتلة العرقية الواحدة لتكون الشعوب السامية المعروفة لل التاريخ لابد أن تكون قد حملت معها سمة عرقية شديدة التميز والعديد من الخصائص المشتركة من عادات وأفكار، إضافة إلى اللغة.

كما يلاحظ أن تفرق الشعوب السامية لم يبلغ من التباعد مابلغه تفرق

الشعوب الآرية. فإذا أسلقنا من حسابنا تلك المستوطنات التي نشأت عبر البحار - كمستعمرات عرب المخوب في شرق أفريقيا والمستعمرات الفينيقية على سواحل المتوسط وجزرها - نجد أن النطاق الذي عاش الساميون فيه يتم بالتواصل والضيق. وتعد منطقة الجزيرة العربية الشاسعة محور هذا النطاق، وهي منطقة منعزلة طبيعياً وطلت بمنأى عن الهجرات أو التغير السكاني نظراً لما تتميز به من خصائص طبيعية. ومن هذا النطاق المركزي الذي يستند إليه الرأي السائد لدى الباحثين المحدثين باعتباره النقطة التي تفرقت منها الشعوب السامية، فإن نطاق اللغة السامية ينتشر حول أطراف صحراء سوريا إلى أن تم الحدود الطبيعية الكبرى، كالبحر المتوسط وجبال زاينروس وجبال أرمينيا وإيران. وكل ما يقع داخل هذه الحدود منذ فجر التاريخ كانت تقطنه القبائل السامية التي تحولت لهجات سامية، وكان ضيق المساحة يؤدي بالضرورة إلى الحفاظ على وحدة الطابع. وحين فقدت الشعوب السامية الاتصال فيما بينها لم تنقسم إلى شعوب غريبة عن بعضها البعض، بل فصلت بينها حدود طبيعية من جبال وصحراء. والحقيقة أن هذه الحدود الطبيعية كانت عديدة وعملت على تفتيت العنصر الواحد إلى عدد من القبائل أو الأمم الصغيرة؛ إلا أنها كانت كجبال اليونان، حيث لم تكن حواجز متعددة تحول دون الحفاظ على تدفق كبير من التواصل بين الدوليات المستقلة التي كانت تميل إلى الإبقاء على الطابع الأصلي للجامعة، تستوي في ذلك الدوليات المسالمة والمحاربة. كما أن هذه الأسباب حالت دون تعرُّض المنطقة لأية هجرات خارجية كبيرة. فالغزوanات المصرية المبكرة لسوريا لم يعقبها استعمار؛ وإذا كانت الآثار الحيوانية التي تعد

محوراً لـكثير من الجدل تقدم دليلاً على اختراق شعب غير سامي من آسيا الصغرى لشمال سوريا، إلا أنه من الواضح أن جيشي التوراة، أي مجتمعات سوريا غير الآرامية، كانوا فرعاً من العنصر الكنعاني ولو أنهم خضعوا لحكم نخبة غير سامية لبعض الوقت. ويوصف الفلسطينيون أحياناً بأنهم شعب غير سامي، إلا أنه ثبت عدم كفاية الأسانيد التي تؤيد هذا الرأي. ورغم دخولهم إلى فلسطين عبر البحر، ربما من كريت، إلا أنهم كانوا إما من أصل سامي أو كانوا على الأقل يصطبغون بالصبغة السامية بالفعل سواء في اللغة أو في الديانة لدى هجرتهم.

وإذا نقدمنا إلى عصور لاحقة، لمجد أن الفرزوات الآشورية والبابلية والفارسية لم تؤد إلى إحداث تغيير يذكر في الطابع العام لسكان الأرض السامية. فزالت الحدود القومية والقبلية وكانت هناك تحولات سكانية هائلة داخل المنطقة السامية، ولكن لم تحدث هجرات كبيرة من جانب أي سكان جدد من أصل أجنبي. أما في الحقبتين الإغريقية والرومانية فقد حدث تدفق كبير لبعض المناسير الأجنبية على مدن سوريا. ولكن نظراً لأن الهجرات كانت قاصرة على المدن دون المناطق الريفية، فإن تأثيراتها في تغيير الطابع العرقي كانت ذات سمة مؤقتة على مايدو. فمعدل الوفيات في المدن الشرقية عادة ما يفوق معدل المواليد، ولا يتم الحفاظ على نسبة سكان المناطق الحضرية إلا من خلال الهجرات الداخلية المستمرة من الريف. لذا، فإن دماء الفلاحين هي التي تحدد الطابع الفاصل على السكان في نهاية الأمر. من ثم، يمكن القول إن العنصر الإغريقي بين سكان سوريا سرعان ما توارى في أعقاب الفزو العربي للمنطقة.

ومن أصدق الأدلة على التجانس التميز للسكان في الأراضي السامية القديمة كلها أن العرب والتأثير العربي ضربوا بجدولهم في أعمالاتها. فامتدت الفتوحات الإسلامية إلى ماوراء هذه الحدود، إلا أن الإسلام سرعان ما اتخد أشكالاً جديدة خارج المناطق السامية القديمة وسرعان ما تراجعت الهيمنة العربية أمام ردود أفعال رعياهاهم الأجانب.

وهكذا فإن مسيرة التاريخ منذ أقدم عصوره المعروفة وحتى عصر انهيار الخلافة لا تسجل اضطرابات سكانية كبيرة أو مستمرة تؤثر على تواصل الطابع السامي داخل نطاقه الأصلي، باستثناء التأثير الهلينيستي (الإغريقي) المؤقت في المدن الكبرى كما سبقت الإشارة. وكانت هذه الاضطرابات المؤقتة تكون في جزء منها من مجرد عمليات نزوح محلية بين الساميين المستقررين، وكانت في معظمها عبارة عن عملية انتقال واستقرار في الأراضي الخصبة من جانب جماعات من البدو الساميين من الصحراء العربية وجدوا أنفسهم لدى استقرارهم بين سكان لا يختلفون كثيراً عنهم، مما جعل عملية الاندماج بين السكان القديمي والجديد تتم دون صعوبة ودون تغيير في السمات العامة للعنصر. ولو كان الدم السامي قد تعرض لأى تغيير على أثر الامتزاج بالأجانب إلا على الحدود، فلابد أن هذا قد حدث في عصور ما قبل التاريخ أو من خلال الامتزاج بالأعراق الأخرى التي ربما كانت قد احتلت البلاد قبل وصول الساميين إليها. أما بالنسبة لاحتمالات حدوث أشياء من هذا القبيل لهذا أمر يعتمد على الجدوس. فهناك افتراضات خاصة منها على سبيل المثال أنه كان هناك توتر كبير في الدم قبل السامي لدى الفينيقيين والكنعانيين، إلا أنها

انتراضات لانزودى الى شيء، والمؤكد أن استقرار الساميين في آسيا كان كاملاً في مطلع التاريخ، وأن المم السامي كان دائماً في حالة من الشبات والدعم منذ أقدم عصور التاريخ نتيجة لتجدد الهجرات النازحة من الصحراء. وربما كانت هذه هي المنطقة الوحيدة في العالم التي لم يدليها أسباباً تاريخية قوية لانفراط أن الانتفاء اللغوي يثبت الانتفاء العرقي والطابع المادي والفكري بصفة عامة. وهذه الفرضية لاتحضرها نتائج البحث عن كتب، فالمشتغلون بتاريخ آداب الشعوب السامية يتفقون بالإجماع على التشابه العائلي الوثيق الذي يجمع بين هذه الأداب جميعاً.

ومن الطبيعي أن هذا التجانس في الطابع العام يedo وقد تعرض لشيء من التعديل على حدود المنطقة السامية. ففي الغرب، وإذا ما تمازينا عن المستعمرات السامية عبر البحار، لمجد أن الظروف الطبيعية ترسم خطأ محدداً يفصل بين الساميين وجيروانهم من غير الساميين. فالبحر الأحمر والصحراء إلى الشمال منه يشكلان حاجزاً جغرافياً كانت قوة الجنس السامي الممتدة عبره على الدوام، في حين أنه كان يحول دون نزوح سكان أفريقيا إلى آسيا. أما في الشرق، فيبدو أن الحوض الخصيبي لكل من دجلة والفرات في العصور القديمة والحديثة على السواء يمثل نقطة التقاء بين الأجناس. ويشير الرأي السائد بين الباحثين في الحضارة الآشورية إلى أن الحضارة الآشورية والبابلية لم تكن سامية بحثة، وأن السكان القدماء في هذه البقاع كانوا يشتملون على عنصر سامي مبكر لا يستهان به، ويمكن إدراك تأثيره بصورة خاصة في مجال الدين والأدب الديني المسجل على التقوش المسماوية.

وإذا كان الأمر كذلك، يتبيّن أن النقوش المسمارية لا بد أن تستخدم بحرص شديد في بحثنا في موضوع السمات الدينية التقليدية لدى الساميين القدماء. وهناك فكرة فحواها أن بابل تعدّ أفضّل نقطة انطلاق لأية دراسة مقارنة للمعتقدات والطقوس الدينية عند الشعوب السامية؛ وهي فكرة وجدت قدراً من الرواج في الآونة الأخيرة، كما أنها تخطى بالقبول لأول وهلة نظراً للتقادم الشديد الذي أصيّت به الأدلة الأثرية. إلا أن «القديم» و«البدائي» في أصول هذه ليسا متراوّفين؛ ولا ينبغي لنا أن نبحث عن أشد أنماط المعتقدات السامية بدائية في منطقة لم يكن المجتمع فيها بدائيّاً. ففي بابل، يبدو أن المجتمع والدين مما كانا يقومان على امتزاج جنسين، وبالتالي فلم يتسمما بالبدائية، بل بالتعقيد. إضافة إلى ذلك، فإن النسق الرسمي للديانة البابلية والآشورية كما تعرّفه من النصوص الدينية والنقوش الشعيبة يحمل خصائص واضحة تبيّن أنه أكثر من مجرد دين تقليدي شعبي؛ فقد وضعه الكهنوّت ونظام الحكم في قالب زائف كما حدث في الديانة الرسمية في مصر؛ أي أنه مزيج مصطنع من عناصر مستندة من عدد من الديانات المحلية ولأغراض ملوكية. وأكبر احتمال أن الديانة الحقيقة لعامة الناس كانت أبسط من النظام الرسمي دائمًا؛ وفي العصور اللاحقة، يبدو أن آشور لم تكن تختلف كثيراً في الدين وفي الجنس عن جيرانها الآراميين. ولأنّه بهذه الملاحظات أن نلقي بظلال من الشك على الأهمية الكبرى التي تمثلها الدراسات المسمارية بالنسبة للديانة السامية؛ فالبيانات الأثرية لها قيمتها في المقارنة بما نعرفه عن الدين والعبادات عند سائر الشعوب السامية، ولها قيمة خاصة لأنّ حضارة وادي دجلة والفرات كان لها تأثير تاريخي هائل

على قطاع لا يستهان به من المنطقة السامية سواء في الدين أو في غيره من الميادين. ورغم أن معرفتنا تبدأ بحقيقة لاحقة، إلا أن نقطة الانطلاق الصحيحية لأية دراسة عامة تتعلق بديانة الساميين ينبغي البحث عنها في المناطن التي قام بها مجتمع أقل تعقيداً، وبالتالي في المناطن التي تسم الظواهر الدينية فيها بدرجة أقل من الشك والتعقيد. ورغم قلة معلوماتنا عن ديانة الجزيرة العربية الوثنية قبل المسيحية، فإن هذه الديانة تسم بطابع شديد البدائية في العديد من الجوانب بما يتفق مع السمة البدائية الثابتة التي تسم الحياة البدوية. وبما يتوفر لنا من هذا المصدر، ينبغي أن نقارن الإشارات غير ذات القيمة التي وردت بالمعهد القديم فيما يتعلق بديانة الدوليات الفلسطينية قبل تعرضها للغزو من جانب امبراطوريات الشرق الكبيرة. وإذا نجينا الآثار الآشورية وبقايا النقوش القيمة القليلة، نجد أننا لا نملك وثائق معاصرة عن هذه الحقبة خارج التوراة. وفي حقبة لاحقة، تتضاعف الأدلة المستقاة من الآثار، ويدأ الأدب الإغريقي في تقديم العون في هذا الصدد؛ إلا أننا في تلك الحقبة تكون قد وصلنا إلى حقبة التوفيق بين الديانات التضاربة حيث بدأت الديانات والعقائد المختلفة في إبداء رد فعلها تجاه بعضها البعض وفي إفراز أنماط جديدة ومتقدمة من الأديان. من ثم، فإننا هنا نجد أن نراي نفس المحاذير الموصى بها في التعامل مع الديانة التوفيقية الأقدم لكل من بابل وأشور. ولاسيما إلى الفصل بين الاستخدام القديم والمقارنة الحديثة، أو بين التراث الديني القديم لدى الساميين والأشقاء التي أضيفت إليه من الخارج، إلا عن طريق الانتقاء الحذر والمقارنة الدقيقة.

علينا أن ندرك منذ البداية أننا لا نملك المادة الكاملة الالزامية لبدء دراسة عن

التاريخ المقارن للديانات السامية وأثنا لن نبذل أية محاولات من هذا النوع في هذه المحاضرات التي بين أيدينا. إلا أن الدراسة والمقارنة الحذرة لمختلف المصادر تعد كافية لتزويدنا بإطلالة دقيقة إلى حد ما على السمات العامة التي تكرر في تماثل يدعو إلى الدهشة في كل مجال من مجالات الدراسات السامية، وتحكم عملية تطور الديانات والمعتقدات الدينية في الحقب اللاحقة. وتثل هذه السمات الشائعة والثابتة مجال الاهتمام الحقيقي بالديانة السامية بالنسبة للدارسي الفلسفية. وتكمم قوة الديانة السامية في هذه السمات العامة لا في النقاط التي تتفاوت من مكان إلى آخر ومن وقت لآخر، وبالتالي، فإن هذه السمات هي التي ينبغي لنا أن نستمد العون منها في أهم تطبيق عملي لمجال دراساتنا ولإلقاء الضوء على المسألة الهامة الخاصة بالصلة بين الديانات السامية الإيجابية والعقائد الدينية المبكرة لهذا العنصر البشري.

و قبل الخوض في دقائق بحثنا، يجب أن نتحدث قليلاً عن منهج البحث الذي يبدو أن طبيعة الموضوع قد حددت معالمه. ولكن توسيع الصورة عن طابع الديانة السامية، يجب علينا أن ندرس جوانب الموضوع كلاً على حدة، وأن تكون لدينا رؤى واضحة عن مكانة كل جزء من أجزائه و موقعه من الموضوع العام. وفي هذا الصدد فإننا نرتكب خطأ فادحاً إذا سلمنا جدلاً بأن أهم جوانب الديانة بالنسبة لنا كانت على نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة للمجتمع القديم الذي نتناوله بالدرس. ففيما يتعلق بالدين قديمه وحديثه على السواء، يكون الدين بعض المعتقدات من ناحية، ومن ناحية أخرى تجده بعض المؤسسات والطقوس وقواعد السلوك. ومن عاداتنا الحديثة أن ننظر إلى الدين من زاوية

العقيدة لامن زاوية الممارسة؛ فنلت الأنماط الدينية الوحيدة التي خضعت للبحث الجاد في أوروبا حتى وقت قريب نسبياً هي تلك التي تتعلق ب مختلف الكنائس المسيحية، وهناك اتفاق في كل أركان العالم المسيحي على أن الطقوس لا أهمية لها إلا في علاقتها بتفسيرها. ومن ثم، كانت دراسة الأديان تعنى في المقام الأول دراسة المعتقدات المسيحية، وتدرس الدين يبدأ في العادة بالعقيدة والفرائض الدينية التي يتلقاها للمعلم باعتبارها حفائق صارمة يتقبلها دون نقاش. وأصبحنا نفترض أننا حين نقترب من ديانة مختلفة أو قديمة فإن همنا الأول هو أن نبحث عن عقيدة ثم نبحث فيها عن مفتاح للطقوس ومارستها. إلا أن الأديان القديمة لا تشتمل على عقيدة في أغلبها؛ بل لا تكون إلا من مؤسسات ومارسات. وما لا شك فيه أن البشر في العادة لا يتبعون بعض الممارسات دون إضفاء معنى عليها؛ بل إننا نجد أن الممارسة تتسم بالثبات الصارم، في حين أن المعنى المضاف إليها يتميز بالغموض الشديد، والطقوس الدينية الواحد له تفسيرات مختلفة لدى أتباعه دونما أى تسؤال عن الأصلية أو الابتداع الناجم عن ذلك. ففي اليونان القديمة مثلاً كانت هناك بعض الطقوس تؤدي في المعبد، وكان ثم اتفاق بين الناس على أن من يتركها يعد من المارقين. ولكن إذا سالت عن الهدف من آدائها ربما تلقيت تفسيرات متعددة ومتضاربة من المؤمنين بها، ولا وجدت بينهم من يهتم بما تختاره منها. والحقيقة أن هذه التفسيرات لن تكون من نوع يثير أية أحاسيس قوية؛ فهي في معظم الحالات تعتبر مجرد روایات مختلفة عن الظروف التي نشأت في ظلها كل شعيرة من شعائر الديانة. موجز القول إن الشعيرة الدينية كانت لا تتصل بعقيدة صارمة، بل بأسطورة.

يَتَخَذُ عِلْمُ الْأَسَاطِيرِ فِي كُلِّ الْأَدِيَانِ الْقَدِيمَةِ مَكَانَةً الْمُقِيدَةِ الْصَّارِمَةِ؛ أَىًّا أَنْ
الْمَعْرِفَةُ التَّقْلِيدِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ لِدِيِّ الْكَهْنَةِ وَالنَّاسِ وَالَّتِي لَا تَكُونُ مِنْ مَجْرِدِ قَوَاعِدِ
الْأَدَاءِ السُّلُوكِيَّاتِ الْدِينِيَّةِ تَتَخَذُ شَكْلَ حَكَابِيَّاتِ عَنِ الْأَلَهَةِ؛ وَتَعْثَلُ هَذِهِ الْحَكَابِيَّاتِ
الْتَّسْبِيرِ الْوَحِيدِ لِفَرَوْضِ الدِّينِ وَالْقَوَاعِدِ الْمُحَدَّدَةِ لِشَعَائِرِهِ. لَكِنْ عِلْمُ الْأَسَاطِيرِ
لَمْ يَكُنْ جَزْءًا جَوْهِرِيًّا مِنَ الدِّينِ الْقَدِيمِ، إِذْ لَمْ يَكُنْ يَفْرُضُ عَقَوبَيَّاتٍ مُقَدَّسَةً وَلَا
قَوَّةً مُلَزِّمَةً لِمَنْ يُؤْمِنُ بِهِ. وَكَانَتِ الْأَسَاطِيرُ الْمُتَعَلِّمَةُ بِعِصْمِ الْمَقْدَسَاتِ وَالْطَّفُورِ
الْفَرَدِيَّةِ مُجَرَّدَ جَزْءًا مِنِ الْمَؤْسِسَةِ الْدِينِيَّةِ؛ وَكَانَتْ تَسْاعِدُ عَلَىِ اسْتِثَارَةِ خَيَالِ الْفَرَدِ
وَاجْتِذَابِ اهْتِمَامِهِ؛ إِلَّا أَنَّ الْعَابِدَ كَانَ مُخْبِرًا بَيْنَ عَدَةِ تَسْبِيرَاتِ لِلشَّيْءِ نَفْسِهِ، وَمَا
كَانَ أَحَدٌ لِيَهْتَمْ بِمَا يَعْتَقِدُهُ عَنِ أَصْلِ الشَّعِيرَةِ طَالَمَا أَنَّهُ يَؤْدِيَهَا بِدَقَّةٍ. وَلَمْ يَكُنْ
الْإِيمَانُ بِسَلْسَلَةِ مِنِ الْأَسَاطِيرِ أَمْرًا إِلَزَامِيًّا بِاعْتِبَارِهِ جَزْءًا مِنِ الدِّينِ وَلَا كَانَ
يَفْتَرَضُ أَنْ يَكْتُسَ الْمَرءُ بِإِيمَانِهِ مَكَانَةَ دِينِيَّةَ مَا أَوْ يَحْظَىُ بِعُطْفِ الْأَلَهَةِ. أَمَّا مَا هُوَ
إِلَزَامِيُّ وَيَسْتَحِقُّ الْمُشْوِّهَةُ فَهُوَ الْأَدَاءُ الْدَّقِيقُ لِعَضُّ الشَّعَائِرِ الْدِينِيَّةِ الْمُحَدَّدَةِ الَّتِي
يَفْرُضُهَا الْمَوْرُوثُ الْدِينِيُّ. وَبِنَاءً عَلَىِ ذَلِكَ فَعْلَمُ الْأَسَاطِيرِ لَا يَحْتَلُّ الْمَكَانَةَ الْبَارِزَةِ
الَّتِي غالِبًا مَا تَنْسَبُ إِلَيْهِ فِي الْمَرْاسِةِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي تَتَنَاهُ الْمُتَقَدِّمَاتِ الْدِينِيَّةِ الْقَدِيمَةِ.
وَلَا كَانَتِ الْأَسَاطِيرُ تَكُونُ مِنْ تَسْبِيرَاتِ لِلشَّعِيرَةِ الْدِينِيَّةِ، فَإِنْ قَبِمْتَهَا تَعْدُ ثَانِيَّةً
بِوَجْهِ عَامٍ. وَيَكِنُ التَّأكِيدُ عَلَىِ أَنَّ الْأَسْطُورَةَ فِي كُلِّ الْحَالَاتِ كَانَتْ تَسْتَقِي مِنِ
الشَّعِيرَةِ لَا لِعَكْسٍ؛ فَالشَّعِيرَةُ الْدِينِيَّةُ ثَابِتَةُ، أَمَّا الْأَسْطُورَةُ فَمُغَنِّثَيَّةٌ؛ كَمَا أَنَّ
الشَّعِيرَةَ إِلَزَامِيَّةٌ، فَيُحِنُّ أَنَّ الْإِيمَانَ بِالْأَسْطُورَةِ كَانَ مُتَرَوِّكًا لِاِخْتِيَارِ الْعَابِدِ.
وَيَتَصَلُّ بِالْجَزْءِ الْأَعْظَمِ مِنِ اسَاطِيرِ الْدِيَانَاتِ الْقَدِيمَةِ بِعِصْمِ الْمَوْاْسِعِ الْمُقَدَّسَةِ أَوْ
بِعِصْمِ الشَّعَائِرِ الْدِينِيَّةِ لِدِيِّ قَبَائِلِ بَعْيَنَهَا أَوْ فِي مَنَاطِقِ مُحَدَّدَةٍ. وَمِنْ الْمُحْتَلِمِ فِي

كل هذه الحالات ومن المؤكد في أغلبها أن الأسطورة ماهي إلا تفسير للعرف الديني؛ وما كان هذا التفسير ليشأ إلا حين يوشك المعنى الأصلي للعرف على الواقع في دائرة النسيان. ومن المسلم به أن الأسطورة ليست تفسيراً الأصل الشعيرية الدينية بالنسبة لن لا يؤمن بأنها رواية لبعض الأحداث الحقيقة، وهو ما لا يؤمن به أي عالم علماء الأساطير مهما بلغت جرائه. ولكن رغم أن الأسطورة غير حقيقة، إلا أنها تحتاج إلى تفسير، وكل مبدأ فلسفى وكل مسلمة من المسلمات تتطلب البحث عن تفسير لها، وهو ما لا يتم بنظريات تشبيهية متعرضة، بل بالحقائق الواقعية للشعيرية أو العرف الديني الذي تلتصرق به الأسطورة. والت نتيجة أنه في دراسة البيانات القديمة ينبغي علينا أن نبدأ لا بالأسطورة، بل بالشعيرية الدينية والعرف الموروث.

في مقابل هذه النتيجة، لا يمكن القول إن هناك بعض الأساطير تزيد عن كونها مجرد تفسيرات للطقوس الدينية الموروثة، بدعوى أنها تنم عن إرهاصات لبدء فكر ديني أعمق أو مقدمات لمحاولة ترمي إلى تنظيم التعددية والتنافر بين العبادات والعقائد المحلية. فالطبيعة الثانية للأساطير في هذه الحالة تظل شديدة التميز والوضوح. فهي إما نواتج فلسفة قديمة تأمل طبيعة الكون، أو سياسية في منظورها حيث يتم وضعها لتكون بمثابة خيط يربط بين مختلف المجموعات العقائدية التي كانت في الأصل مستقلة عن بعضها البعض ثم توحدت في كيان اجتماعي أو سياسي واحد، أو هي تنويعات حرة على الخيال الملحمي. إلا أن الفلسفة والسياسة والشعر هي أشياء تزيد عن الدين نقاء وبساطة أو تقل.

ولاشك أن علم الأساطير اكتسب أهمية متزايدة في المراحل الأخيرة من الديانات القديمة. ففي صراع الوثنية وزنعة الشك ضد المسيحية كان أنصار الديانة التقليدية مسوقين للبحث عن أفكار ذات طرح حديث يمكن لهم أن يقدموها باعتبارها المعني الباطني الحقيقى للطقوس القديمة. لذا فقد وضعوا أيديهم على الأساطير القديمة وأقاموا لها نسقا مجازيا للتفسير. وأصبحت الأسطورة ذات التفسير المجازى وسيلة مفضلة لإضفاء معنى جديد على الأنماط القديمة. إلا أن النظريات التى نشأت عن ذلك هي أشد الدلائل المضللة زيفا فيما يتعلق بالمعنى الأصلى للديانات القديمة.

ومن ناحية أخرى، فإن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعى بلا تفسير مجازى مضللا تعدد على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتى سادت إبان نشأتها. ورغم أن التفاصيل الأسطورية ليست لها قيمة عقائدية جازمة ولا سلطة ملزمة، فمن المفترض أن كل ما اتخد شكل الأسطورة كان الناس فى ذلك الوقت مستعدين للإيمان به دون عنق. إلا أن أسلوب التفكير الذى تعبير عنه الأسطورة لم يكن يتم التعبير عنه فى الطقس الدينى نفسه؛ لذا فلم يكن له عقوبة دينية. وبصرف النظر عن الطقس الدينى، فإن الأسطورة لاتقدم إلا نوعا زلقا من الأدلة وتحبط به الشكوك. وقبل أن نقدم على تناول الأساطير بأى قدر من الشقة، لابد أن تكون على دراية محددة بالأفكار التى تغير عنها الشعيرة الدينية والتى تمجد العنصر الثابت والشريعى للديانة.

وكل هذه الأمور ستتضح مع تقدمنا فى بحثنا هذا وسندرك بالتطبيق

العملى ما يمكن أن تخرج به من مختلف الأدلة المتأحة. ولكن من المهم أن تدرك بوضوح ومنذ البداية أن الشعيرة الدينية والطقوس المسلمى كانت بثابة المجموع الكلى للبيانات القديمة. فلم تكن الديانة في العصور البدائية نسقا عقائديا ذا تطبيقات عملية؛ بل كان مجموعة من الممارسات الثابتة الموروثة يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع باعتبارها مسلمات. وما كان الإنسان إنسانا إذا ما قبل أن يفعل أشياء محددة دون أن يكون لديه ما يبرر فعله؛ إلا أن السبب في البيانات القديمة لم تكن تتم صياغته أولا باعتباره عقيدة ثم يتم التعبير عنه عمليا، بل العكس، حيث كان التطبيق العملى يسبق النظرية العقائدية. فالبشر يصوغون القواعد العامة للسلوك قبل أن يبدأوا في التعبير عن المبادئ العامة بالكلمات؛ والمؤسسات السياسية تعد أقدم من النظريات السياسية، وكذلك المؤسسات الدينية حيث تعتبر أقدم من النظريات الدينية. وهذا التشبيه لم يتم اختياره تعسفيًا، فالتواءزى بين المؤسسات الدينية والسياسية يعد كاملا في المجتمع القديم. وكان يتم إضفاء أهمية كبيرة في كل مجال من المجالات على الشكل والسابقة؛ أما تفسير سبب اتباع السابقة فكان يتكون من مجرد خرافات تتعلق بنشأتها الأولى. فالسابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولا تحتاج إلى دليل يبررها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سببا كافيا يبرر اتباع السابقة بمجرد حدوثها.

الحقيقة أنى حين أقول إن هناك تشابها وثيقا بين أقدم المؤسسات الدينية والسياسية فإننى أقلل من شأن الحال. وإنه من الأدق أن أقول إنها كانت بثابة أجزاء من كيان العرف الاجتماعى الواحد. وكان الدين جزءا من الحياة

الاجتماعية المنظمة التي ينشأ فيها الفرد ويتكيف معها طوال عمره بنفس الطريقة اللاواعية التي يندمج من خلالها الناس في ممارسات المجتمع الذين يعيشون فيه. فأخذ البشر الآلهة وعبادتهم مأخذ التسليم كما سلموا بسائر أعراف الدولة، وإذا كانوا قد تأملوا كل ذلك وعقلوه، فإنما فعلوا ذلك على افتراض أن الأعراف كانت من التوابت التي لا يتبين لها فكرهم أن يتتجاوزوها وليس من المسموح لأى نكر أن يسقطها. والدين بالنسبة لنا نحن المحدثون يعتبر مسألة اقتناع فردي وإيمان قائم على العقل، أما بالنسبة للأقدمين فكان جزءاً من الحياة العامة للمواطن وتحول إلى أثنيات ثابتة ليس مقدراً له أن يفهمها وليس له حرية تقدماً أو تجاهلها. وكان عدم التكيف الديني يعتبر اعتداء على الدولة، فالعبث بال מורوث الديني معناه تقويض دعائم المجتمع وقد ان عطف الآلهة. وطالما ظل الفرد يرعى الأثنيات الثابتة ويحترمها، فإن تقواه تظل موضع اعتراف، ولم يكن هناك من يتسائل عن مدى رسوخ الإيمان في قلبه أو عن أثره على عقله. وكان الدين لا يزيد عن مراعاة بعض القواعد الشائبة والسلوكيات الظاهرة، مثله في ذلك كمثل الواجب السياسي الذي كان الدين جزءاً منه.

والنتيجة التي نخرج بها من كل ذلك بالنسبة لمنهج بحثنا تعد واضحة. فحين ندرس البنية السياسية لأحد المجتمعات القديمة، فإننا لا بدأ بالتساؤل عما تم تسجيله عن المشرعين الأوائل أو عن النظرية التي طورها البشر عن سبب وجود مؤسساتهم؛ بل نحاول أن نفهم ماهية المؤسسات وكيفية صياغتها لحياة البشر. كذلك في دراسة الديانة السامية لا يتبين أن نبدأ بالتساؤل عما ورد عن الآلهة، بل عن ماهية المؤسسات الدينية العاملة وكيفية صوغها لحياة أتباعها. من

ثم، فإننا سنركز في بحثنا على المؤسسات الدينية التي كانت تحكم حياة البشر من الجنس السامي.

وفي اتباعنا لهذه الخطة سنعمل جاهدين على ألا نلقى بأنفسنا مرة واحدة على التفاصيل الدقيقة للشعوبية الدينية، بل سنحاول أن نركز اهتمامنا على بعض السمات الرئيسية للمؤسسات الدينية التي تسم بقدر كبير من التميز مما يسر إدراكتها. وإذا اضطررنا لسبير غور المؤسسات السياسية القديمة، ستجد من الأصلح لنا أن نزور بفكرة عامة عن مختلف أنماط الحكم التي نشأت في ظلها مؤسسات الدول القديمة. وسيكون من الأجدى لنا أيضا حين نتناول المؤسسات الدينية لدى الساميين أن نكون على قدر من العلم بأنماط حكم الآلهة ومتى الفاهيم السائدة عن علاقة الآلهة بالإنسان والتي تعدد الفروض والأحكام الدينية في مختلف البقاء والأزمان. ويمكن أن نحصل على مثل هذا العلم بصورة مؤقتة قبل الخوض في تفاصيل دينية من خلال التفكير في الصفات التي كان الإنسان يخاطب بها الآلهة واللغة التي كان يعبر بها عن اعتماده عليهم. فيتمكن أن نتعرف منها بصورة عامة على المكانة التي كانت للألهة في النظام الاجتماعي القديم والتصنيفات العامة التي تدرج تحتها علاقتهم بالمؤمنين بهم. ولابد من تطوير النتائج التي يتم التوصل إليها، وفي الوقت نفسه تم السيطرة عليها وتدعيقها من خلال الفحص الدقيق للمؤسسات الدينية الشهادة.

ولابد من تحية مسألة الطبيعة الفيسبية للألهة جانبا يعزل عن مكانتها ووظيفتها الاجتماعية إلى أن تتم دراسة هذه النقاط كلها. فمن غير المجدى أن نتساءل عن ماهية الآلهة في حد ذاتها إلى أن ننتهي من دراسة ما أسمته

«حياتهم العامة»، أي علاقتهم بعبادتهم ، تلك العلاقة التي ظلت قائمة من خلال الأنماط الثابتة للعقيدة . والحقيقة أن مسألة ماهية الآلهة في حد ذاتها ليست مسألة دينية، بل حدسية؛ فالمسألة الأهم بالنسبة للديانة هي التعرف العملي على القواعد التي تتصدر الآلهة على أساسها والتي توقع من عبادتها أن يصوغوا سلوكياتهم في ضوئها - ما ورد في سفر الملوك ٢٦/١٧ باسم «السلوك» أو «العرف» (بِسْبَاط) عند إله الأرض . ويصدق ذلك حتى على دين إسرائيل . فحين يتحدث الأنبياء عن معرفة الله، فإنهم يتصدون المعرفة العملية بقوانين حكمه في إسرائيل^١، والتعبير الموجز عن الدين ككل هو «معرفة يهوه وخشيته»^٢، أي العلم بما فرضه يهوه من أحكام جنبا إلى جنب مع طاعتها ومراعاتها . ويعتبر الشك في أي نوع من أنواع الخدش الديني من الأمور التي يحضر عليها سفر الجامعة باعتباره من سمات التقوى، فالجليل لا يؤدي بالمرء إلى ما هو أبعد من الحكم القائل «أشن الله واحفظ وصياه»^٣ . وهذه الوصية وضعت على لسان سليمان، وبالتالي فهي بمثابة تلخيص للنظرية القديمية للدين والتي بدأت في التدهور في العصور الخديمة بكل أسف.

وتتضح أهمية تحية كل التساؤلات الفيسبية المتعلقة بطبيعة الآلهة إلى أن تنتهي من دراسة التطبيقات الدينية بالتفصيل إذا قابلنا لبرهة ما أصاب فلاسفة الوثنية اللاحقين من جراء سعيهم لبناء نظرية عن الدين التقليدي . أذ لم ينفع أي من هؤلاء المفكرين في تقديم صورة عن طبيعة الآلهة يمكن من خلالها تبع منشأ كل طقس من طقوس العبادة بصورة عقلانية، وكل من كانت لديهم آية مزاعم عن الأصلية جلأوا إلى تفسيرات مجازية عنيفة في سبيل التوفيق بين

الطقس الديني الثابت وبين نظرياتهم.^٤ والسبب في ذلك واضح. فقد تطورت الطقوس الدينية التقليدية تدريجياً على مدار عدة قرون وكانت تعكس سمات ذكورية تيز مراحل شديدة التباين من تطور الإنسان ذكرياً ومسنوباً. وليس هناك أى مفهوم محدد عن طبيعة الآلهة يمكن أن يقدم ما يكشف عن كل تفاصيل تلك الشبكة المعقدة من الطقوس والشعائر الدينية التي ورثتها الوثنية المتأخرة عن سلسلة من الأجيال منذ أقدم العصور البدائية فصاعداً. وهناك تشابه بين سجل الفكر الديني الإنساني المتجسد في المؤسسات الدينية والسجل الجيولوجي لتاريخ القشرة الأرضية؛ فتجد الجديداً منها جنباً إلى جنب مع القديم، أو بالأحرى طبقة فوق طبقة. ويعتبر تصنيف الطقوس الدينية في تابعها الصحيح هو أول خطوة نحو تفسيرها، ولابد لهذا التفسير نفسه أن يتخذ شكل تاريخ حياة عاقلة لا شكل نظرية تعتمد على الحدس.

سبق أن ذكرنا أننا في سعينا إلى كتابة مثل هذا التاريخ الخاص بالمؤسسات الدينية لابد أن نبدأ بصياغة بعض الأفكار الأولية عن الصلة المعملية بين آلهة القدماء وأتباعهم. وعليينا الآن أن نضيف أنه من الضروري أن نضع في اعتبارنا ومنذ البداية بعض الأفكار الأولية عن فكرة الأجناس البشرية المبكرة عن علاقة الآلهة بالبشر من ناحية، وبالكون المادي من ناحية أخرى. لكل سلوكات الديانات القديمة لها تجسيد مادي يتحدد شكله على أساس أن الآلهة والبشر يقمان معاً في علاقة ثابتة محددة ببعض أجزاء الطبيعة المادية أو جوانبها. فبعض الأماكن أو بعض الأشياء بل بعض أنواع الحيوانات لها قدسيّة، أى أن لها علاقة وثيقة بالآلهة وتحظى بقدر من التقديس من جانب البشر، وهو مفهوم

يلعب دوراً هائلاً في تطور المؤسسات الدينية. وفي هذا المجال أيضاً نجد أنفسنا أمام مشكلة لا تُحل بالمناهج الاستنتاجية؛ فلابد لنا أن ننطلي على اكتساب رؤية كاملة عن علاقة الآلهة بالطبيعة المادية إلا بالتقدم من خطوة إلى أخرى في تحليل تفاصيل الشعيرية الدينية. إلا أن هناك بعض السمات الرئيسية في المفهوم القديم عن الكون وعن علاقة أجزاءه بعضها البعض، وهي سمات يمكن إدراكتها على الفور من خلال مجرد مسح أولي، وسنرى أنه من الأجدى أن نوليها اهتماماً في مرحلة مبكرة من مناقشاتنا.

من ثم، فقد رأينا ضرورة أن نخصص محاضرتنا الثانية لطبيعة المجتمع الدينى القديم وعلاقة الآلهة بآبائهم. ونوجه بعدها إلى مناقشة علاقة الآلهة بالطبيعة المادية، لا بصورة شاملة وكاملة، بل بطريقة أولية واستطلاعية تماماً بما يمكننا من نهم الأساس المادى للشعيرية الدينية القديمة. وبعد أن تدنا هذه المناقشات الأولية بعض الرؤى الضرورية، سنكون في وضع يسمح لنا بتناول المؤسسات الدينية بالترتيب ونحاول أن نسبر غور تاريخ حياتها. وسنرى أن تاريخ المؤسسات الدينية هو تاريخ الدين نفسه باعتباره قوة فاعلة في تطور الجنس البشري، وأن المهدى المضنية التي يذلّلها الفكر القديم في سيل فهم معنى الدين وطبيعة الآلهة والمبادئ التي يتعاملونها على أساسها مع البشر تبدأ من متلقي الأنكار المكبوتة التجسدة في الأنماط التقليدية للتطبيق العملى للشعيرية الدينية. وسواء اتّخذت جهود المفكرين الدينيين القدماء شكل الإبداع الأسطوري أو البناء الحدسي، فإن المادة الأولية للتفكير والتي بناوا عليها رؤاهم كانت مستقاة من الرصيد الفكرى التقليدى السائد من المفاهيم الدينية والتي

تناقلتها الأجيال لا في شكل كلمات صريحة، بل في شكل عادات دينية. عندما أستندت إلى مهمتها إلقاء هذه المحاضرات عن هذا الموضوع الضخم، خططت لتقسيم العمل إلى ثلاثة أجزاء منفصلة. ففي السلسلة الأولى من المحاضرات، أرجو أن أتمكن من تنفيذية مسألة المؤسسات الدينية التطبيقية. وفي السلسلة الثانية، رأيت أن أتناول الطبيعة وأصل آلهة الوثنية عند الساميين والعلاقة فيما بينهم والأساطير التي أحاطت بهم وموضوع المعتقد الديني كله طالما أنه لا يتعلّق مباشرة بالفروض الدينية في الحياة اليومية. وبذلك ظلت السلسلة الثالثة من المحاضرات مفتوحة لدراسة الدور الذي لعبته ديانة الساميين في تاريخ الكون وتأثيرها على التقدّم العام للبشرية سواء في ضوء الاتصال المبكر بين العقائد السامية والأنساق الدينية القديمة الأخرى أو - وهذا هو الأهم - في ضوء التأثير السلبي أو الإيجابي الذي تركته ديانة الساميين على هيكل الديانات التوحيدية الكبرى التي انطلقت من أرض الساميين. إلا أن الجزء الأول من الموضوع قد أصبح جاهزاً بين يديّ وأرى أنه من غير الممكن أن أقوم بتفصيلية موضوع المؤسسات الدينية بما له من أهمية كبرى في سلسلة واحدة من المحاضرات.

لذا فمن الضروري أن أدع الجزء الأول من الموضوع يتداخل مع الجزء الثاني بحيث أتمكن من تناول تاريخ الأعياد الدينية وتاريخ الكهانة السامية. ورغم ذلك، فإن الأمل يحدوني أن أتمّ الموضوع الحالى تماماً من خلال تكملة البحث بموضوع القرابين. إذ يشكل أصل القرابان ومتذاه المشكلة الرئيسية في

الدين القديم، وحين يتم الكشف عن هذه المشكلة، فقد نشعر أننا وصلنا إلى نقطة هامة يمكن التوقف عندها قليلاً لانتباط الأنفاس.

*

هوامش

١ انظر هوشع، الاصحاح ٤.

٢ اشعياء ١١/٢

٣ الجامعة ١٢/١٣

٤ انظر مثلاً Plutarch, *Greek and Roman Questions*

المحاضرة الثانية

طبيعة المجتمع الديني

وعلاقة الآلهة بأتباعهم

رأينا أن الديانات القديمة لابد من النظر إليها باعتبارها مسألة مؤسسات وليس عقيدة صارمة أو ديانة متكاملة وأن نسق الدين القديم كان جزءاً من الكيان الاجتماعي الذي يعيش أتباعه في ظله. ويجب أن تؤخذ كلمة «نسق» في هذا المقام بمعنى عملي يشبه مقصودنا حين نتحدث عن نسق مبassi، لا بمعنى بناء منظم من الأذكار أو الآراء اللاهوتية. كان الدين بصورة عامة يتكون من سلسلة من الأحكام والطقوس التي كان أداؤها ضرورياً أو مستحباً لكسب رضا الآلهة أو انتقاء لغضبهم. وكان لكل فرد من أفراد المجتمع نصيب من هذه الطقوس يتحدد له إما بمقتضى انتسابه لإحدى البطون أو بحكم مكانته التي بلغها بنفسه في إطار العائلة والمجتمع. ولم يكن الفرد يختار دينه؛ بل يتوارثه كجزء من مجموعة الفروض والالتزامات المفروضة عليه بصورة طبيعية بمقتضى مكانته في العائلة وفي المجتمع. وكان الأفراد جميعاً على درجة ما من التدين توازي درجة انتسابهم ل مجتمعهم؛ أى أنهم كانوا يؤدون واجباتهم الدينية بدرجة من الحماس توقف على شخصيتهم وميلهم؛ ولكن لم يكن هناك من يرفض الدين تماماً. فكان مطلوباً من كل فرد أن يكون على قدر من التدين، فقد

كان آداء الفروض الدينية بمثابة التزام اجتماعي ولكل فرد نصيبه منه. ولم يكن المجتمع التقديم يعرف اللامساج بمعناه الحديث؛ فلم يكن هناك إجبار على الإيمان بمعتقدات معينة لكي يفلت المرء من الموت. إذ لم يكن التدين بقصد الإفلات من الموت، بل للحفاظ على المجتمع ورخائه؛ وفي سبيل هذا الهدف، كان على كل فرد إما أن يؤدي واجبه أو يخرج على الجماعة المحلية والسياسية التي يتبعها.

وربما كانت أبسط الطرق لإيضاح هذه الفكرة أن نقول إن كل إنسان يصبح عضواً فيما نطلق عليه المجتمع الطبيعي دون اختيار من جانبه، بل يحكم مولده ونشأته. أي أنه ينتمي إلى عائلة ما ولي شعب ما، وهذا الانتفاء يفرض عليه التزامات وواجبات محددة لا بد له من الوفاء بها بصورة طبيعية وخوفاً من العقوبات الاجتماعية وفقدان الأهلية الشرعية. وفي الوقت نفسه، فإن هذا الانتفاء يؤهله لبعض الحقوق والامتيازات. وفي هذا الصدد، يستوي العمالان القديم وال الحديث، ولكن بفارق هام؛ فالمجتمعات القبلية أو القوية في العالم القديم لم تكن طبيعية تماماً بالمعنى الحديث للكلمة. فكان للآلهة دور ومكانة توازي أدوار البشر ومكانتهم فيها. ولم تكن الدائرة التي يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والمعشير، بل كانت تضم كيانات لها قدسيّة، وهي آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهي كيانات كانت بالنسبة للعقلية القديمة مثل جزءاً من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر. وكانت العلاقة بين آلهة القدماء وأتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية، ولم تكن هذه اللغة تؤخذ بمعناها المجازى، بل بمعناها الحرفي الصارم.

فلو جرى الحديث عن أحد الآلهة باعتباره أباً وعن أتباعه باعتبارهم أبناءه، فقد كان المقصود بذلك أن أتباعه ينحدرون من نسله حرفياً، وأنه هو وأتباعه يشكلون عائلة طبيعية واحدة بواجبيات عائلية متبادلة فيما بينهم. وإذا خاطبوا أحد الآلهة باعتباره ملكاً وأتباعه باعتبارهم خدامه، فقد كانوا يقصدون أن مصير الدولة في يده بالمعنى الحرفي للتعبير، وبالتالي فإن تنظيم شئون البلاد يتضمن شرطاً يقضى باستخارته والاسترشاد به في كل الأمور ذات الشأن، وشرطًا يقضى بالوفاء له بما يليق بالملوك من فروض الطاعة والإجلال.

وهكذا، كان المرء يولد في علاقة ثابتة محددة تجاه بعض الآلهة توازى في ثباتها وتحديدها علاقته بعشيرته؛ وكان ديانة، أي ذلك الجزء من سلوكاته الذي كانت تحدده علاقته بالآلهة، فكان لا يزيد عن جانب واحد من الإطار السلوكي العام الذي يحدده له مكانة كفرد من أفراد المجتمع. ولم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة إلى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعي يتتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معاً.

ونرى من جانبنا أن هذه الفكرة عن مكانة الدين في النظام الاجتماعي تتطبق تماماً على كل بقاع العالم القديم وأجناسه في المرحلة الأولى من تاريخهم. وتكون أسباب هذا التوحد التمييز في ضباب عصور ما قبل التاريخ، بل لا بد أنه كان سمة واحدة مشتركة بين كل بني البشر بلا تمييز في الجنس والبيئة المحلية؛ ففي كل بقعة من بقاع العالم، تجد أن ديانة كل شعب أو قبيلة خرجت من ظلام ما قبل التاريخ إلى نور التاريخ المعروف تتوافق مع السمة

العامة التي أشرنا إليها لتونا. وتمرر الزمن ومع تقدم المجتمعات، حدثت بعض التغيرات. ففي الدين كما في غيره من المجالات، لم يكن الانتقال من الطابع القديم إلى الطابع الحديث للحياة مفاجأة وبلا إعداد، بل كانت تسبق عملية تفكك مستمر للبنية القديمة للمجتمع، يصاحبها نمو الأذكار والمؤسسات الجديدة. ففي اليونان على سبيل المثال، تعرضت الصلة الوثيقة بين الدين وتنظيم العائلة والدولة للتغيير، فأصبحت أقل محدودية في نطاقها منذ وقت مبكر نسبياً بفضل مفاهيم القومية الهيلينية التي عبر عنها هوميروس تعبيراً لا هوتياً. فإذا كانت قصائد هوميروس بثابة تراثة الإغريق كما هو شائع، فإن المعنى الحقيقي لهذه العبارة هو أن هذه القصائد تعبّر عن أفكار تتعلق بالآلهة الذين خرّجوا عن محدودية الديانة المحلية والقبلية وحافظت لكل الإغريق رصيداً مشتركاً من الأفكار والبواحث الدينية لاتعوه المحدودية التي لم تكن تسمح في المراحل الأولى من المجتمع بالأخوة في الدين أو في مصالح عشيرة محددة أو جماعة سياسية معينة. وفي إيطاليا، لم يكن هناك ما يوازي أفكار القومية الهيلينية التي شاعت في اليونان، وبالتالي، كان الانحدار الصارم بين الدين والدولة، والتضامن بين الآلهة والبشر باعتبارهم أجزاء من مجتمع واحد تجمع بينها مصالح وأهداف مشتركة يبدو في أجيال صوره في مؤسسات روما وحتى وقت متأخر تماماً، إلا أن الديانة التقليدية العادمة التي اعتنقها الناس في اليونان وروما على السواء لم تخرج عن الطابع البدائي بدرجة كبيرة. وكان التفكك النهائي للديانة القديمة في البلاد ذات الحضارة الإغريقية والإيطالية قد جاء أولاً

على يد الفلاسفة ثم الديانة المسيحية. لكن المسيحية نفسها في جنوب أوروبا لم تؤد إلى القضاء على السمات الأصلية للوثنية التي حلّت محلّها. فمن بين فلاحي إسبانيا من لا يبدون إجلالاً لمريم العذراء التي يؤمن بها أهالي قرية مجاورة لهم ويتناهون بكرامات قد يسيبهم المحليين؛ فهو لا يزالون يؤمنون بنفس المفهوم القديم عن الدين الذي كان يشبه العداء بين أتباع إلهين مختلفين في مصر القديمة، وهي صيغة تلخص الفيرة بين أهالي القرىتين الإسبانيتين مثلاً.

إن الفكرة القائلة بأن المفهوم الجوهري للديانة القديمة يتمثل في التضامن بين الآلهة وأتباعهم كجزء من كيان عضوي واحد تؤدي إلى نتائج هامة أرى ضرورة تناولها بشيء من التفصيل مع الإشارة إلى مجموعة الأديان التي تشكل موضوع هذه المحاضرة. ولكن رغم أن الحقائق والصور التي تستمدّها من عند الساميين، فإن كثيراً مما سذكره في هذه المحاضرة قد ينطبق بقدر ضئيل من الاختلاف على الدين القديم لدى أية مجموعة أخرى من البشر. فالفارق بين الديانتين السامية والأرية مثلاً ليست مبدئية أو جوهرية حسب التصور الشائع.

فقد بدأ الجنان السامي والأرى من نقطتين انتلاقاً متشابهتين لدرجة يصعب التفريق بينهما لا فيما يتعلق بالعبادات وحدها، بل في التنظيم الاجتماعي بصفة عامة؛ وقد رأينا أن الديانة القديمة كانت جزءاً لا يتجزأ من النسق الاجتماعي الذي كان يشمل الآلهة والبشر معاً. كما أن الفارق بين طرفيهما والذي ازداد وضوحاً على مر العصور لم يكن مسألة جنس ومويل فطريه، بل كان يتوقف إلى حد كبير على مدى فاعلية الأسباب المحلية والتاريخية الخاصة.

حدثت الخطوات الأولى من التطور الاجتماعي والديني في كلا الجنين

في التجمعات الصغيرة التي كان لها في فجر التاريخ نظام سياسي يقوم على مبدأ القربى وترتبط بين أفرادها رابطة الدم في المقام الأول، وكان الميشان الاجتماعي الوحيد الذي كانت له القوة الحاسمة والمطلقة يتمثل في قانون الثأر. كان البشر من مختلف العشائر بصفة عامة يعيشون جنباً إلى جنب، ويشكلون مجتمعات ليس بينها مجانس مطلق قائم على الأخوة في الدم، إلا أن المصالح المشتركة والأعراف كانت توحد بينهم. ولا حاجة بنا الآن إلى الانشغال بأصل هذه الأعراف التي تجدها في كل أنحاء العالم منذ أقدم مراحل المجتمعات. ويكتفى أن نشير إلى أنها كانت قائمة ولم يتم الخفاظ عليها بسبب الشعور بالقربى بل بسبب اشتراك المصالح والأعراف. وهذه المجتمعات البشرية المختلفة العشائر التي كانت تعيش معاً على أساس التراحم وغالباً ما كان عليها أن تتحدد في أعمال مشتركة وخاصة الحرب كانت هي أصل الدولة القديمة. وربما لا نجد في التاريخ القديم دولة قامت على عشيرة أو قبيلة واحدة متجانسة، ولو أن العشائر العديدة التي كانت تتحدد لتشكل دولة كانت غالباً ماتتشاً بمرور الزمن على افتراض من جانبهم بأنهم يطونون من كيان واحد قديم، ومن ثم كانوا يندمجون في اتحاد أو ائتلاف ليجمع بينهم المحس والعمل. إلا أن اتحاد عدد من العشائر للقيام بعمل سياسي مشترك لم يكن في البدء قائماً على احساس فعال بالقربى (فقانون الثأر لا يوحد إلا بين أعضاء العشيرة الواحدة) أو على أي تنظيم سياسي متماسك، بل كان ينبع عن ضغوط الضرورة الفعلية، وكان يميل على الدوام إلى التفكك مع زوال هذه الضغوط. وكان التنظيم الوحيد الذي يتم من خلاله العمل المشترك هو التشاور بين زعماء العشائر وقت الحاجة، وكان

نفوذهم يشمل جمهور الناس. ومن هذه التنظيمات ثأت مجالس الشيوخ في الدول القديمة السامية منها والأررين على السواء. أما الملكية ففيبدو كما نرى في أقدم الدول أنها نشأت بالصورة التي يصورها تاريخ بنى إسرائيل. ففي أوقات المزروب، كان وجود قائد واحد يهد أمراء الامبراطور منه؛ وفي الفترات التي يستمر فيها الخطر مثلاً لمدة طويلة، تتحول السلطة المؤقتة للقائد المعترف به إلى زعامة مدى الحياة في الداخل وفي ميدان القتال على السواء، وهو ماحدث مع أحد القضاة مثل جدعون. وكانت مميزات القيادة الثابتة، سواء كقيادة للجيش أو كرداع للضيائين والأحقاد التي تكتنها العشائر التي ثُلث تهدیداً مستمراً للكيان الدولة، أمراً مسلماً به في مؤسسة الملكية التي تزعز إلى مبدأ التوارث كما هو الحال في بيت داود، لأن بيت الملك كان أشد قوة وثراء بطبيعة الحال عن غيره من البيوتات، وبالتالي كان أقدر على تحمل عبء السلطة.

كان تطور المجتمع في هذا الصدد متشابهاً في الشرق والغرب على السواء، وكان التطور الديني يأتي في أعقاب التطور الاجتماعي بصفة عامة كما نرى فيما بعد. ولكن الحقبة الأولى للملوك في كل من اليونان وروما تقع في الخلفية البعيدة من التراث ولا تمثل إلا نقطة الانطلاق نحو التطور الطويل الذي الذي كان الشغل الشاغل لمؤرخي هذين البلدين، في حين أن التطور المستقل للمجتمع السامي توقف عند مرحلة مبكرة. وفي حالة العرب البدو الذين كانوا في عزلة بين الصخور والرمال، فكانت الطبيعة نفسها عائقاً في طريق هذا التطور. فحياة الصحراء لاتتيح الظروف المادية الالزامية لتحقيق التطور المتواصل نحو ماوراء النظام القبلي، فكان التطور الديني عند العرب متأخراً نسبياً، ومع

ظهور الإسلام كانت الوثبة القدية ومعها البنية القبلية القدية قد وهنت دون أن تنتقل إلى مرحلة التمدن.

ومن ناحية أخرى، فإن الساميين الشماليين الذين لم يكن تطورهم يقل عن تطور اليونان حتى القرن الثامن قبل ميلاد المسيح، فقد حرموا من الاستقلال السياسي، وبالتالي فقد انقطعوا في تطورهم الطبيعي بسبب تقدم الملوك الآشوريين من دجلة إلى البحر المتوسط. وبخروج هؤلاء الملوك من الأراضي الفنية والخصوصية للنهرین وهو مالم يتمكن أى من جيرانهم من منافستهم عليها، انطلقوا من غزو إلى غزو إلى أن دانت لهم دولات سوريا وفلسطين جمیعاً. وكان الآشوريون غزوة من أشد الأنواع بطشاً وتدمراً، وكان بنية المجتمع القدیم تتعرض للتفکک والانهيار التام حينما حلوا. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، لم يعد الفارق بين سوريا أو فلسطين واليونان ينحصر في مسألة العرق؛ بل كان الفارق بين مواطن حر وعبد يرزح تحت نير الاستبداد الشرقي. وقد تأثر الدين والمجتمع المدنی على السواء تأثراً عميقاً بانهيار المجتمعات الحرة القدية في الأراضي السامية الشمالية؛ فلم يعد مجتمع الدين الواحد يتتطابق مع الدولة، واستمر الترابط القدیم بين الحياتن المدنیة والدينیة ولكن بصورة مختلفة. لذا فلا غرو أن اتّخذ تاريخ الديانة السامية منذ القرن الثامن فصاعداً وجهة مختلفة تماماً عن تلك التي نراها على الجانب الآخر من المتوسط.

كانت المجتمعات السامية القدية تسم بصغر الحجم والتبعاد بسبب الصفات المترمرة فيما بينها. لذا، كان لا بد من عودة الخصوصية الإقليمية التي ميزت المجتمع السياسي إلى الظهور من جديد في مجال الدين بناء على مبدأ

التضامن بين الآلهة وأتباعهم. وبينما القسر الذي كان إله إحدى العشائر أو المدن يحظى بالقدسية في المجتمع الذي يتنمى إليه، كان بالضرورة عدواً لأعدائهم وغريباً بالنسبة لمن كانوا غرباء عليهم. وثم أدلة كافية على ذلك نجدتها في الأسلوب الذي تتحدث به التوراة عن علاقة الشعوب بآلهتها. فحين يعبر داود مع نفسه عن مر شكواه من «طردوني اليوم من الانضمام إلى نصيب الرب»، فقد كان يمثلهم بقوله له: «اذهب اعبد آلهة أخرى»^١. وفي دفعه إلى اللجوء إلى أرض أخرى وقومية أخرى، يضطروه إلى تغيير ديناته، إذ أن دين المرأة جزء من انتهاه السياسي. فتقول ناعومي لروث: «قد رجمت سلفتك إلى شعبها وألهتها»؛ فتعجب روث قائلة: «شعبك شعبي وإلهك إلهي»^٢: أي أن تغيير القومية يعني تغيير العقيدة. ويقول إرميا وهو على وعي تام بزيف كل الأديان عدا دين إسرائيل إنه ليس هناك شعب يغير آلهته رغم أنها «ليست آلهة»^٣: أي أن عقيدة أي شعب تظل ثابتة بقدر ثبات هويته السياسية. وفي حديث مماثل من منطلق التوحيد، يقرن سفر التثنية بين سيادة يهوه وحقائق الوثنية بقوله إنه «وزع» أدوات العقيدة الزائفة «لجميع الشعوب التي تحت كل السماء»^٤. و«توزيع» الآلهة بين الشعوب كتوزيع الممتلكات يعبر بدقة عن فكرة أن كل إله كانت له دائرة المحددة من الأتباع الذين تربطهم به صلة خاصة تشمله هو وحده.

وهذا الشمول يتضح في أجيال صوره بالطبع في نصيب الآلهة من عداوات أتباعه وحروبهم. فأعداء الإله وأعداء شعبه سواء؛ وحتى في التوراة فإن «أعداء الرب» ليسوا في الأصل إلا «أعداء بيت إيل»^٥. وفي الحرب، فإن كل إله

يحارب من أجل شعبه والى عونه يعزى الفضل في النصر؛ فالإله كاموش يمنع النصر لمؤاب، وآشور ينعم به على آشور^٦؛ وغالباً ما تصاحب الصورة أو الرمز الإلهي الجنود في الحرب. وعندما تم جلب تابوت العهد إلى محلّة إسرائيل، «فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله الى محلّة... وقالوا ويلٌ لنا. من ينقلنا من يد هؤلاء الآلهة القادرين؟»^٧. وكان حكمهم قائماً على تجربتهم، فحين أُنزل داود بهم الهرزيمة في بَعْد فرَاصِيم كان بعض من الغنائم يتكون من أصنام حملوها معهم إلى ساحة القتال^٨. وحين يتحدث أهل قرطاجنة في معاهدتهم مع فيليب المقدوني^٩ عن «الآلهة المشاركة في الحملة»، فإنهم بلاشك يشيرون إلى نزلاة خيمة القائد المقدسة التي كان الأسرى يُنبحون أمامها قرياناً بعد النصر^{١٠}. ويقول أحد الشعراء العرب فيما يشبه ذلك: «تقديم يغوث معنا ضد مراد»^{١١}؛ أي أن صورة الإله يغوث كانت موجودة في ساحة القتال. وقد نلاحظ مدى المعرفية والمعنى المادي الملموس في مفهوم نصيب الإله الذي يحصل عليه من أتباعه في الحروب.

وما دامت آلهة المجتمعات السامية على اختلافها كانت تشارك على هذا النحو في العداوات الموروثة لدى أتباعهم، كان من المستحيل على الفرد أن يغير ديانته دون تغيير قوميته، كما لم يكن من الممكن لمجتمع بأكمله أن يغير ديانته دون أن يذوب في جنس أو شعب آخر. فكانت الروابط الدينية والسياسية على السواء تنتقل من الأب إلى ولده، وكانت آلهة آبائه هي الآلهة الوحيدة التي كان يمكن له أن يعتمد على عطفها واستعدادها لقبول ولاته، إلا إذا هجر عشيرته وانضم إلى إطار جديد للحياة المدنية والدينية معاً. ولم يكن هناك من يقدم على

تغير دياناته في العصور القديمة إلا من المبودين؛ ولم تكتسب مراسم الاحتفال التي كان يتم استيعاب الفرد بها في حياة دينية جديدة أهمية إلا بعد انفصام عرى الحياة السياسية القديمة لاتحادات الدوليات السامية الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، كان الاندماج الاجتماعي بين مجتمعين يؤدي إلى اندماج ديني موازٍ. وكان هذا يحدث بطريقتين: إلهاً يندمجان ليصبحا إلهاً واحداً، كما حدث حين جمعت غالبية بنى إسرائيل بين يهوه في ديانتهم المحلية ويعليم إله المرتضيات عند الكهنةين ونقلوا عنهم طقوس المزارات المقدسة في عبادته دون أن يروا في ذلك ما ينافي تراجع ولا ينفي ليهوه عن ذي قبل. وكان ما يسر هذه العملية ذلك الشابه الشديد في الصفات التي كانت تُنسب إلى مختلف الآلهة المحلية أو القبلية والتطابق في الألقاب القدسية التي كانت تُضفي عليها^{١٢}. فلم يكن ثم فارق يذكر بين بعل وأخر إلا من حيث ارتباطه بعشيرة ما أو بمكان ما، وحين كانت العشائر تندمج عن طريق المصاهرة والنسب، أو تتعايش معاً بقرية واحدة على أساس من الود الاجتماعي، لم يكن هناك ما يُميّز على استقلال آلهتها. وفي حالات أخرى حيث كان يتم دمج الآلهة على اختلافها نتيجة لاندماج أتباعها في دولة موحدة، كان تغيير الآلهة أكبر من أن يفقدوا تفردهما واستقلاليتهما، فاستمرت تُعبد جنباً إلى جنب في تحالف بين قوى إلهية، وهو ما لا يجد مثراً من أن تُنسب إليه تطور نسق تعدد الآلهة عند الساميين. وتحاليف الآلهة كما تجده في الدين الرسمي لمصر القديمة أو في قصائد هوميروس ليس ذلك النمط البدائي من الوثنية، وهناك بقايا قليلة منه تُجدلها في أقدم وثائق ديانة المجتمعات السامية الصغيرة. فكان الساميون القدماء

يؤمنون بوجود عدد من الآلهة، إذ كانوا يتقبلون آلهة أعدائهم وألهتهم هم كحقيقة، لكنهم لم يبعدوا آلهة الغرباء الذين لم يكونوا يتقدموهم خيراً. ولا كان كل مجتمع صغير يكُن قدراً من الماء لكل جيرانه من آن لآخر، فقد استحال صياغة نسق لتعدد الآلهة. فكان لكل جماعة إلهها - أو ربها وإلهها - لاصلة له من أي نوع بسائر الآلهة. ولم ينشأ المجتمع والعشيرة إلا بتكتل الجماعات الصغيرة في وحدات أكبر، على غرار التحالف أو الاندماج بين أتباعهم. والحقيقة أن تطور النسق الهرمي أو التحالف آلهة الساميين يرجع في معظمها إلى البابليين والأشوريين الذين توارت مسامي رجال الدولة بينهم لبناء إمبراطورية متماسكة قوامها عدد كبير من التجمعات المحلية المستقلة في خضم جهود الكهنة لإيجاد توحيد ماثل بين الديانات المحلية المتعددة.^{١٣}

لم تتناول حتى الآن سوى الحقيقة العامة وفحواها أن البشر وألهتهم في المجتمع السامي كانوا يشكلون كياناً اجتماعياً وسياسياً ودينياً واحداً. ولكن في سيل إضفاء قدر من المصداقية على مفهومنا هذا، لابد لنا من نأخذ في اعتبارنا المكانة التي كان يحتلها العنصر الإلهي للمشاركة الاجتماعية في هذا الكيان. وهنا نجد أن المفهومين الرئيسيين لعلاقة الإله بشعبه هما علاقة الأب ببنيه وعلاقة الملك بشعبه. وقد تعلمنا أن ننظر إلى المجتمع السامي باعتباره قائماً على دعامتين: صلة الدم، وهذا هو أساس نظام العشائر أو البطنون؛ والاتحاد العشائري الذي تعايش سواه أو تعيش جنباً إلى جنب وترتبط بينها مصالح مشتركة، وهذا هو أساس الدولة. ونرى الآن أن العشيرة والدولة تتمثلان في الدين، فالإله باعتباره أباً ينتمي إلى العائلة أو العشيرة، وباعتباره ملكاً ينتمي إلى الدولة؛

ويحتل في كل من مجال من مجالات النظام الاجتماعي أسمى مكانة. وحرى بنا أن نتناول هذين المفهومين بشئ من التفصيل.

إن علاقة الأب بيئه له جانب معنوى وجائب مادى، ولابد منأخذ كل منها في الاعتبار في تناول معنى أبوة الإله القبلي في الديانة القديمة. فعلى الجانب المادى، يعد الأب هو الكيان الذى يدين له ابنه ب حياته وتتعدد من خلاله قرابته بسائر أفراد عائلته أو عشيرته. والمفهوم القديم للقرابة هو وحدة الدم الذى ينتقل من الأب لولده ويجرى في عروق كل فرد من أفراد العائلة. وتعتبر وحدة العائلة وحدة مادية، فالدم هو الحياة - وهذه فكرة نعرفها من التوراة - ١٤ - وكل من ينحدرون من أصل مشترك لهم دم واحد وبالتالي حياة واحدة. وتبلو فكرة أن كل جنس له حياة خاصة به ولا تزيد حيوانات الأفراد عن أجزاء منه في أجلى صورها من خلال تصوير الجنس الواحد في صورة شجرة جذورها الجد الأكبر وفروعها نسله، وهي صورة شائعة لدى كل الساميين، في التوراة وفي أشعار العرب على السواء.

ويكمن الجانب المعنوى في الصلات الاجتماعية والالتزامات التي تتبع من الصلة المادية - في نقاط صلة الدم التي تربط أفراد العائلة جمِيعاً معاً، وفي التعديل الخاص لهذه الصلة في حالة الأب وولنه، فالآب يحمي ولده ويطعمه، في حين أن الولد يدين بالطاعة والولاء لأبيه.

وفى الديانة المسيحية وفي الديانة الروحية للبرانين أيضاً، تجد أن فكرة الأبوة الإلهية منبأة تماماً عن الأساس المادى للأبوة الطبيعية. فالإنسان خلق في صورة الله، لكن الله لم يتجبه؛ وبنوة الإنسان لله ليست مسألة طبيعة، بل مسألة

منة وتشريف. ففي التوراة، يعد إسرائيل ابن يهوه، والرب هو أبوه الذي خلقه^{١٥}؛ إلا أن هذه الخلق ليس عملاً مادياً، بل يشير إلى سلسلة من المحن صاحت إسرائيل على هيئة شعب. ومن ثم، فإذا قيل عن بنى إسرائيل ككل «أنت أولاً للرب إلهكم»^{١٦} فإن هذه البنوة قومية لشخصية، وليس للفرد من بنى إسرائيل الحق في أن يدعى لنفسه أنه «ابن يهوه».

أما في الديانات الوثنية، فأبوبة الآلهة أبوة مادية. فعند اليونان مثلاً، نجد أن فكرة خلق الآلهة للبشر من صلصال كتشكيل الفخارى للأشكال والصور تعتبر حديثة نسبياً. والمفهوم الأقدم نحوه أن أجناس البشر لهم آلهة تخص أسلانهم، أو هم أبناء للأرض التي تعد الأم المشركة للآلهة والبشر، معنى أن البشر من نسل الآلهة بالمعنى المادى للكلمة^{١٧}. ونجد في الكتاب المقدس ما يدل على شيوع هذا المفهوم عند الساميين القدماء. فيصف أرميا العبدة الأصنام وهم يقولون للصنم «أنت أبي» ويقولون للحجر «أنت ولدَتَنِي»^{١٨}. وفي القصيدة القديمة، سفر العدد، ٢١/٢٩، يطلق على المؤابيين اسم أبناء كاموش وبناته، وفي فتره أحدث، يطلق النبي ملاخي على امرأة وثنية «بنت إله غريب»^{١٩}. وما لاشك فيه أن هذه العبارات تعتبر توفيقات للنحو التي كان جيران بنى إسرائيل الوثنيون يستخدمونها في وصفهم؛ فهم يتمون إلى حقبة كان المجتمع فيها في سوريا وفلسطين لا يزال متظماً في النسق القبلي بحيث أن كل عشيرة أو حتى كل تكتل من العشائر يشكل شعوباً مستقلة صغيراً يعود أصله إلى أب أول عظيم؛ وكما هو الحال في اليونان فإن هذا الأب أو *αρχής* الخاص بالمنصر كان يتطابق مع إله ذلك العنصر. وما يتفق مع ذلك ورود العديد من

أسماء الآلهة في أنساب الشعوب القديمة بسفر التكوين. فكان أدون مثلاً وهو جد الأدوميين الأعلى هو عيسو شقيق يعقوب، أما بالنسبة للوثنيين فكان إلهها كما يتبع من لقب «عوبيديدوم» (عبد أدون)^{٢٠}. وبقياً هذه الأساطير قليلة بالطبع في السجلات التي وصلت إلينا من خلال الميرانيين الموحدين. ومن ناحية أخرى، فإن الشفف الباقية عن النظريات الفينيقية والبابلية عن نشأة الكون ترجع إلى حقبة كانت الديانة القبلية وصلة كل إله بعشيرة من المشائير قد طواماً للنسوان أو تراجعت مكانتها. ولكن يمكن القول إن الفكرة القائلة بأن البشر من نسل الآلهة لا تزال لها مكانتها. فنظرية فينو بابليوس الفينيقية عن نشأة الكون تقول بذلك ولكن بصورة مشوّشة مما يعزى إلى إيمان المؤلف بأن الآلهة ما هم إلا بشر ألهُتهم شعورهم نتيجة لما أسلدوه لهم من خير. إلا أن هذا المفهوم في حد ذاته قد ينشأ كتفسير للدين الشعبي حيث يُنظر إلى الآلهة القديمة باعتبارها مُتَّ للبشر بصلة قريبة، وبالتالي فإن تأليه الأبطال من البشر لم يكن على تلك الدرجة من السخف كما نراها في عصرنا الحديث. وفي الأسطورة الكلدانية المحفوظة في بيروس^{٢١}، لم يجد تعيراً عن الإيمان بأن البشر من دم الآلهة ولكن بصورة بدائية ساذجة؛ إذ يقال إن الحيوانات والبشر على السواء خلقوا من صلصال ممزوج بدم إله جُزٌ عنقه. ولدينا هنا صلة دم تربط بين الآلهة والبشر والحيوانات، وهو اعتقاد ينتمي إلى أدنى أنماط الديانات الهمجية.

من الواضح أن فكرة الصلة الجسدية بين الآلهة والبشر تعد أحدث من فكرة الاتساع بين آلهة محددة وأتباعهم؛ ويعد بناء الفكرة في حد ذاته بصورة تعميمية، بعد أن توقفت ديانات البشر عن الاعتماد الكلّي على الصلة القبلية،

دليلاً على أن انحدارهم من دم الآلهة لم يكن قاصراً على هذه العشيرة أو تلك، بل كان سمة شائعة في الأديان القبلية السامية القديمة وهي سمة منسوجة في أعماق النسق الكلّي للعقيدة بحيث لا يمكن تجاهلها حين لم يعد مجتمع الديانة الواحدة قائماً على نقاط صلة القربي.

وسنرى مدى صدق هذا الأمر بصورة أكثر وضوحاً عندما نأتي إلى الحديث عن السمات المشتركة للعقيدة السامية، وخاصة الاستخدام العقائدي لنفهوم الدم الذي يعد الرمز البدائي لصلة القربي. وفي الوقت نفسه، يلاحظ أن هناك نمطاً آخر ظلت فكرة الانحدار من نسل الآلهة باقية من خلاله بعد انهيار النظام القبلي عند الساميين الشماليين. وحين حدث هذا، وبعد أن أصبح أتباع الإله الواحد ينتمون إلى عشائر مختلفة توحد بينهم الروابط السياسية بدلاً من روابط الدم، لم يعد من الممكن اعتبارهم جميعاً أبناء الإله. فلم يعد أباهم، بل ملوكهم. ولكن لما كانت الآلهة في المجتمع المختلط هم في الأصل الآلهة القديمة للبطون الأكثر تأثيراً، فإن أفراد هذه البطون ربما كان لا يزال يمكّنهم الرجوع بنسبيهم إلى إله العائلة ويعبدوا في هذا الانتساب فخاراً بكر المحتد. وهكذا ظلت البيوتات الملكية والنبلية عند اليونان والساميين على السواء تجد في الرجوع بنسبيها وجذورها إلى جد إلهي. وينبئنا برجيل وسيليوس إيتاليكو^{٢٢} أن البيت الملكي في صور والأسر النبيلة في قرطاجنة كانت تزعم انتسابها إلى بعل الصورى؛ ونجد من بين ملوك دمشق الآراميين الذين ورد ذكرهم في التوراة أكثر من واحد يسمون «بن هدد» أي ابن الإله هدد؛ وفي زميرلي، يجدو من اسم الملك «بار ركب» زعماً بالانتساب إلى الإله «ركب إيل»^{٢٣}. ومن بين الأسماء

الأرامية اللاحقة لمجد أمثلة شائعة من قبيل **بَرَلَاهَا** (ابن الله)، **بَرَعَشَمِين** (ابن رب السماء)، **بَرَتَه** (ابن آته). وفي تلمسُر، **نجد أسماء مثل بربنيوس** (ابن نيسو)، **بَرَشَمِش** (ابن الإله الشمس)؛ وفي سِفِر عزرا الثاني، يصادفنا لقب عائلة خدام **المعبد بَرِكُس** (ابن الإله كاوس). وهناك شك في أن تكون ثمة فكرة محددة وراء هذه الأسماء في الحقب اللاحقة؛ وربما كان انتشارها يرجع إلى ميل الناس إلى اقتباس أسماء الطبقة الأرستقراطية، وهي سمة شائعة في الشرق والغرب على السواء.^{٢٤}.

إن الإيمان بأن كل أفراد بطن من البطون هم أبناء وبنات لإلهها يتوقع له أن يظل مستمراً لمدة أطول بالجزيرة العربية حيث لم ت تعرض القبيلة للاندثار في ظل الدولة وحيث استمرت القرابة هي الرباط المقدس للوحدة الاجتماعية حتى ظهور الإسلام. والحقيقة أن العديد من القبائل العربية كانت تحمل أسماء الآلهة أو أسماء كيانات سماوية تُعبد كآلهة ويسمى أفرادها «بنو هَبَل» أو «أبناء البدر» وما إلى ذلك من أسماء.^{٢٥} وليس هناك ما يبرر رفض تفسير هذه الأسماء أو على الأقل الأسماء الأقدم منها في ضوء أسماء البطون المئاتية والتي نجدها عند الساميين الشماليين؛ فالعوائق الدينية عند العرب وكذلك في كل من فلسطين وسوريا تشمل في الأصل على الإيمان بصلة القربي بين الإله وأتباعه. ولكن في حقب لاحقة من الوثنية العربية التي لا تملك بين أيدينا صوراً كاملاً عنها، انفصل الدين عن المشاعر القبلية إلى درجة بعيدة، وهو ما يعزى في المقام الأول إلى الهجرات المكثفة التي حدثت في القرون الأولى بعد الميلاد وحملت معها القبائل بعيداً عن المقار الشابة لآلهة آبائهم.^{٢٦} فنسى الناس ديانتهم القدية، ولما كانت أسماء الآلهة تستخدم كأسماء تطلق على الأفراد من

البشر فقد تدنى الجد الإلهي إلى مرتبة البشر حتى قبل ظهور الإسلام. إلا أن العرب اللاحدين عبدوا آلهة لم يكن آباؤهم يعبدونها، وكانت هناك قبائل من دماء غريبة تجتمع معاً في الأماكن المقدسة ومع ذلك فإن هناك العديد من الشواهد الدالة على أن آلهة العرب كانت في الأصل آلهة عشائر بعينها وأن رباط الدين كان يعد امتداداً لرباط الدم.

ومن الشواهد الرئيسية على ذلك أن الواجبات التي تفرضها صلة الدم كانت هي الواجبات الوحيدة التي تحظى بالتقديس المطلق. فالمحارب العربي قبيل الإسلام لم يكن يول اهتماماً بالدين بالمعنى الشائع للكلمة؛ فلم تكن تشغله أمور الآلهة وفرض العبادات. لكنه كان يكنّ مشاعر دينية لمشيرته تصل إلى حد التقديس، وكان دم أقربائه شيئاً مقدساً لا ينبعي المساس به. وسرعان ما يتمسحى هذا التناقض الظاهري حين ننظر إليه في ضوء المفهوم القديم الذي كان يرى أن الإله وأتباعه يكوتون مجتمعات تتطبق فيه نفس صفة القدسية التي تميز علاقة الأتباع بهم على العلاقة بين الأتباع وبعضهم البعض. وكان المجتمع الديني الأصلي هو الجماعة العرقية، وكانت فروض القربي تمثل جزءاً من الديانة. لذا، فحتى حين تراجعت مكانة إله العشيرة وكاد يُنسى فإن ديانة المشيرية ظلت باقية في صورة تقدير صلة القربي^{٢٧}.

وتتأكد الصلة البدائية بين الدين والقربي مرة أخرى باتصاري الكهانة على رجال من نفس العشيرة أو العائلة التي كانت في كثيرون من الحالات ذات دم يختلف عن دم الأتباع، وهي حالات لم تكن شائعة بين العرب^{٢٨} وحدهم، بل بين سائر الساميين وفي أرجاء العالم القديم. وفي مثل هذه الحالات، كانت

عشيرة الكهنة تمثل في الغالب الجماعة العرقية التي كانت تسيطر على مقدسات الإله وتواصل إدارتها لها بعد قبول أنصمام أتباع جدد من الخارج لديانتهم. وسيتضح حين نصل إلى موضوع القربان أن القبائل على اختلاف دمائها كانت تعبد لإله واحد في معبد واحد في حين أنهم كانوا منعزلين فيما بينهم ولم يكونوا يتحدون في أي عمل مشترك يؤلف بينهم في وحدة دينية. فكانت دائرة الدين لاتزال هي العشيرة رغم أن الإله المعبود لم يكن إله العشيرة، وكان السبيل الوحيد للاندماج دينياً بين عشائرتين هو إقامة مراسيم العهد حيث يتم التمهيد رمزاً على أنهما أصبحتا من دم واحد لا اثنين. من ثم يتضح أن دائرة التكيل الديني عند العرب كانت في الأصل هي العشيرة، ولاحاجة لدليل يثبت أن الإله نفسه كان يُنظر إليه على أنه كانت تربطه باتباعه صلة دم باعتباره كيدهم أو جدهم الأعلى.

ومن الشائع أن المفهوم السامي الأصلي للجد الإله كان يتمسّم بالتجريد والغيبية؛ وفي حين أن الديانة الأرية كانت بأسطوريتها الشاعرية تجلب آلهتها إلى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، تجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبدى ميلاً عكسيّاً يسعى إلى النأي بالآلهة عن البشر إلى أبعد درجة ممكّنة، بل كانت تحتمي في داخلها منذ بدايتها على بذور الألوهية المجردة. وتبعد لهذا الرأي، فإن النزعة التجسديّة في الديانة السامية، أي كل التغييرات التي تتطوّر في معاناتها الحرفية على أن للألهة طبيعة مادية حسية تماثل طبيعة الإنسان، كانت تُفسّر على أنها مجرد مجاز؛ وللدلالة على الفارق الجوهرى بين المفهومين الأرى والسامي فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، يقال إن الأساطير الأرية التي

تتصرف الآلهة فيها كالبشر ويختلطون بهم، بل يشترون معهم في حياة واحدة لا مكان لها في الديانة السامية. إلا أن هذه الفرضية لا أساس لها. صحيح أن بقايا الأساطير السامية القديمة ليست كثيرة؛ إلا أنه لا سبيل إلى حفظ الأساطير بلا أدب مكتوب، وليس هناك كتابات قدية عن الوثنية السامية باستثناء الأدب المسماري البابلي، وتجد فيه نبذة متفرقة من أساطير عديدة. وصحيف أيضاً أنه ليس هناك أساطير كثيرة في أشعار الجزيرة العربية الوثنية؛ إلا أن الشعر العربي ليس له صلة كبيرة بالدين. فهو يرجع إلى ذروة اضمحلال الوثنية القديمة، ولم يصل إلينا إلا من خلال المجموعات التي جمعها الباحثون المسلمين الذين كانوا يحرسون على تحفظ تراث آبائهم الوثني أو طمسه قدر الإمكان. ومن المسلم به أن الساميين لم يكن لديهم شعر ملحمي أسطوري مقارنة بنظيره عند اليونان؛ إلا أن العيقرية السامية كان يشوبها القصور في مجال الإبداع والجهد المنظم والمثابر مما يعد كافياً لتبرير هذه الحقيقة. ولا يمكن لنا أن نخرج باستنتاجات عن الدين نتيجة لغياب الأساطير؛ والسؤال هو هل هناك آثار لأى نوع من الأساطير حتى ولو من النوع الساذج؟. والإجابة بالمعنى القاطع. ولست أبداً هائماً في الحديث عن الأساطير السامية بوجه عام، ولكن ينبغي أن أشير إلى أن هناك بقايا من أساطير ومن طقوس دينية تتعلق بمفهوم الكيانات الإلهية وعلاقتها بالبشر، وهو ما يبرر فهمنا للصلة بين الآلهة والبشر فهما حرفياً وحسياً كما هو الحال في اليونان تماماً. ففي اليونان، كان حب الآلهة لبنات البشر يرجع إلى تاريخ بعيد، أما في بابل، فكان الإله بِل لا يزال حتى عهد هيرودوت يحافظ بزوجة من البشر تبيت الليل في معبده وكان يعتقد أنها تشاركه الفراش^{٢٩}.

وفي واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة تم زرعها ضمن التقوش العربية دون تغيير نقرأ عن أبناء الآلهة من اتخذوا زوجات من بنات البشر وأصبحوا آباء لأبطال المصور الشابرة. ومن هؤلاء الأبطال إزدوبيار في الأساطير البابلية، وهو من لم تألف الآلهة عشتار من أن تتحمّل نفسها. ويتضمن تراث الجزيرة العربية أساطير مماثلة. فكان يعتقد أن عشيرة عمرو بن يربوع تنحدر من سلالات وهي الجنة التي تزوجت أباهم البشري؛ إلا أنها تختفي منه فجأة لدى رؤيتها لوميض الرعد^{٣٠}. وفي هذا الصدد، فإن التمييز بين الآلهة وأنصار الآلهة بعد مسألة روحية؛ فأنصار الآلهة ينتمون إلى السماء، ولو أنهم لا يرتقون إلى مرتبة الآلهة ذوى الدائرة المعرف بها من الأتباع^{٣١}.

هناك إذن كثرة من الشواهد الدالة على أن خلط الديانة القائمة على القرابة والتي يشكل الإله وأتباعه فيها مجتمعاً تجمع بين أفراده صلة الدم كان سائداً على نطاق واسع في حقبة مبكرة بين كل الشعوب السامية. بل إن هذه الشواهد تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ولا تندع مجالاً للشك في أن هذا النمط كان هو الأصل في ديانة الساميين والذي تطورت عنه سائر الأنماط. ويوضح ذلك في أجمل صوره في الجزيرة العربية حيث لم يجد تطابقاً بين مفهومي الدين والعشيرة يضرب بجذوره إلى درجة أن تغلب جانب العشيرة على الجانب التطبيقي من الدين حتى بعد أن اتجه البشر إلى عبادة آلهة غير آلهة العشيرة. إلا أن الصلة بين الدين والقرابة عند الأفرع الأخرى من الساميين غالباً ما تتضمن في صور لا يمكن تفسيرها إلا بالإشارة إلى مرحلة بدائية من المجتمع كان نطاق صلة دم فيها هو نفس نطاق الوحدة الدينية والاجتماعية. فالشعوب في تميزها عن العشائر

المحدودة لاتقوم على مبدأ القرابة، ورغم ذلك فإن الشعوب السامية تزعم انتسابها لجد واحد وتنتشر في دياناتهم القومية ذكرة فحرواها أن الإله وأتباعه يتضمنون لأصل واحد، وهو ما نراه دليلاً قوياً على أن أنسن ديانة الساميين كانت قد وُضعت قبل بدء التاريخ المكتوب بحقبة بعيدة، في عصور سحيقة كانت القرابة فيها هي النمط الوحيد المعترف به للعلاقة الودية بين أفراد بني البشر، وبالتالي هو النمط الوحيد الذي كان يمكن من خلاله وضع إطار لفهم العلاقة الودية الثابتة بين جماعة من البشر وكيان غيبي ما. ومن الأمور المسلم بها حالياً أن كل المجتمعات البشرية تطورت عن هذه المرحلة؛ وتدل الشواهد على أن الأنماط التاريخية للدين عند الساميين يمكن ارجاعها إلى مرحلة كهذه. إن الأبحاث الحديثة عن تاريخ الأسرة تذهب إلى فكرة مستبعدة تماماً، وهي أن القرابة المادية بين الإله وأتباعه والتي وُجدت آثار دالة عليها في كل أنحاء المنطقة السامية كانت في الأصل تقوم على مفهوم الآبورة. فكان دم الأم لا الآب هو الذي يشكل الرباط الأصلي للقربي عند الساميين وكذلك عند سائر الشعوب القديمة، وفي هذه المرحلة من حياة المجتمع، لو كان إله القبيلة الذي كان يُعتقد أنه الأصل الذي انحدرت منه القبيلة إلهة لا إله، وكانت قد عبدت بالضرورة. والحقيقة أن الإلهات لعبن دوراً كبيراً في الديانة السامية لا يقتصر على دور الزوجات التابعات للألهة. فيلاحظ في مختلف أركان المنطقة السامية أن هناك آلهة كانت في الأصل إثاثاً ثم غيروا جنسهم وتحولوا إلى آلهة، وهو ما يليدو وكأنه قد صاحب التغير في قاعدة القرابة البشرية^{٣٢}. وما كانت القرابة ترجع إلى الأم وحدها فإن الإله الذكر الذي تربى عليه وأتباعه وحدة الأصل لم يكن

إلا ابن عهم أو بالأحرى أخיהם بلغة تلك المرحلة من تطور المجتمع. وهذه في الحقيقة هي الصلة بين الآلهة والبشر كما يؤكدها الباحث بيندار في إرجاعه لكليهما إلى أم مشتركة هي الأرض. وقد نرى عند الساميين بقابياً من هذه الفكرة تتمثل في الأسماء الشخصية التي تصف صاحبها بأنه «أخ» الإله أو «أخته». ولو كان الأمر كذلك، فلابد لنا من أن نميز الأهمية الدينية للمفهوم الأقدم والأوسع انتشاراً عن صلة القرابة بين الإله والمنصر البشري الذي يبعده عن الأنكار الخاصة الأكثـر تقدماً والتي ظهرت في مرحلة أرقى من التطور الاجتماعي حين أصبح الإله ذو القرابة يُعبد باعتباره أباً.

إن بعضاً من أهم وأقوى السمات التي ميزت الوثنية القدية، بل كل الأديان القائمة على عناصر الطبيعة منذ عصور الطوطمية عند الإنسان الأول فصاعداً، ليجد تفسيراً كافياً لها في صلة القرابة الحسية التي جمعت بين البشر ومن هم أعلى من البشر في مجتمع ديني واجتماعي واحد دون الإشارة إلى عقيدة الآبوبة الإلهية الخاصة. وعلى هذا الأساس يتضح التضامن الطبيعي بين الإله وابناءه والذى كان من سمات الديانة القدية؛ فالصلة الوثيقة التي ربطت بين البشر وأهالـهم هي نفس صلة الدم التي ربطت في المجتمع القديم بين البشر وبعضهم البعض ونفس المبدأ المقدس القائم على الالتزام الأخلاقي. من ثم، نرى أن الدين حتى في أشد أنماطه سذاجة كان قوة أخلاقية؛ فالقوى التي كان الإنسان يقدسها كانت تقف إلى جانب النظام الاجتماعي والقانون القبلي؛ وكانت خشية الآلهة حافزاً لتطبيق قوانين المجتمع التي كانت في الوقت نفسه قوانين أخلاقية.

ورغم أن أقدم البيانات القائمة على عناصر الطبيعة كانت ترتبط بأقدم الأخلاقيات، إلا أنها لم تكن تصلح للارنقاء إلى مثل أرقى؛ فبدلًا من أن تهدي إلى طريق التقدم الاجتماعي والأخلاقي كانت تقنع بالتبعية بل بالتأخر عن الركب أحياناً. والشعور الديني متاحفظ بطبعته، إذ أنه يرتبط بالعادات والأعراف القدية؛ ويبعد أن الآلهة التي لا يمكن التقرب إليها إلا بجموعة من الطقوس التقليدية والمبادئ السلوكية الثابتة كانت تقف دائمًا إلى جانب من يكرهون التغيير. وغالبًا ما كان الدين عند الساميين وعند غيرهم من الأجناس يعمل ضد رقى الأخلاقيات، لا أنه كان في جوهره قوة للشر، بل لأنه كان يتشبث بالمعايير الأخلاقية المتقدمة الخاصة بمرحلة ماضية من تطور المجتمع. والاضطرابية من أوضح سمات الديانة القبلية؛ فالإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التي يقترفها في حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسي، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين. فالإله لا يرعى إلا قوته. وهذه درجة محدودة من الأخلاقيات تطلق عليها الالأخلاقيات. إلا أن مثل هذا الحكم يصبح زائفًا تماماً من وجهة نظر تاريخية ما. فالأخلاقيات بمعناها الأوسع والتي تشمل كل البشرية ترجع في جذرها إلى عادات الولاء والمودة والإيثار، وهي عادات تكونت في الأصل وازدادت رسوخاً في نطاق الأسرة أو العشيرة الضيق؛ والدور الذي لعبه الدين القائم على التربى في تطور هذه العادات واستمرارها يعد من أجل الخدمات التي أسدتها للتقدم الإنساني. وهي خدمة كان قادراً على إسدائتها لأن الآلهة نفسها كانت من أفراد العشيرة، والفرد الذي لم يكن يكن ولاه حقيقياً لمبادئ عشيرته كان عليه أن يحسب لها ولقومه من البشر حسابهم.

هناك كاتب فرنسي يليغ كتب مؤخراً يستشهد بكلمات لاستاتيوس (Statius) تطبق على ديانة الساميين حيث قال: «كان الإنسان يتوهم أنه محاط بأعداء يسعى لاسترضائهم».^{٣٣} ولكن إذا صدقت المقوله التي تذهب إلى أن الإنسان البدائي كان يحس بأنه محاط بأخطار لا حصر لها ولا يفهمها، وبالتالي يجسدها باعتبارها قوى معادية خفية أو غامضة أكبر من قوة البشر، فإن القول بأن السعي لاسترضاء هذه القوى هو الأساس الذي قام عليه الدين ليس صحيحاً. فالدين باعتباره شيئاً آخر غير السحر والشعوذة ومنذ أقدم العصور يخاطب العشيرة الأقربين وينصب على كيانات ودودة خيرة قد تنقض أحياناً على قومها، لكنها دائماً تسم بالسماحة إلا تجاه أعداء أتباعها أو المارقين على المجتمع. والدين بالمعنى الحقيقي للكلمة لا يبدأ بخوف غامض من قوى مجهولة، بل بتقديس ودى الآلهة معروفة ترتبط بأتباعها بأواصر قرابة وثيقة. وليس الدين بهذا المعنى ربوب الحروف؛ والفارق بينه وبين رهبة الإنسان البدائي من أعدائه غير المرئيين مطلق وشاسع سواء في أقدم مراحل التطور أو أحدثها. ولم تبدأ قوى السحر الغيبية القائمة على الرعب والطقوس التي تهدف إلى مهادنة الآلهة الغريبة في غزو الدين القبلي أو القومي إلا في عصور التفكك الاجتماعي كما هو الحال في آخر عصور الدوليات السامية حين وقف البشر وألهتهم عاجزين أمام زحف الأشوريين. أما في العصور الأفضل حالاً، فلم يكن لديانة القبيلة أو الدولة دخل بالفيسيات الدخيلة أو طقوس السحر التي قد يفرضها الهلع على المرء. وليس الدين صلة تعسفية للإنسان الفرد بالقوة الغيبية بل هو صلة بين كل الأفراد في مجتمع ما وقوته تكون للمجتمع مشاعر خيرة

وتحمي قوانينه ونظامه الأخلاقي. ويبدو أن هذا الفارق قد فات على بعض المنظرين للمحدثين، إلا أنه كان واضحا تماماً بالنسبة للقطرة السليمة في القدم حين كانت أعمال السحر تعد اعتداء على الأخلاق والدولة. فكان قمع طقوس السحر عند بني إسرائيل من الأمور التي شغلت مؤسس المملكة، وكان التبشير ببيانات غريبة عليهم بعد جريمة شعاء. ولم يكن هذا قاصراً على بني إسرائيل؛ بل كان هذا هو المتبع لدى كل مجتمع قديم على درجة من التنظيم.

كانت قرابة الإله أو الإلهة بالعشيرة في المرحلة التاريخية من الديانة السامية تتحدد على أساس الأبوة أو الأمومة، وكان المفهوم الأول سائداً طبقاً للقاعدة المتأخرة التي كانت تنسب إلى ابن لأصل أبيه. وكانت المرأة في ظل قانون النسب إلى الذكر تحتل مكانة تابعة؛ فالاب هو الرأس الطبيعي للأسرة والأم في مكانة أدنى، وبالتالي، كانت المكانة العليا في الدين لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. وفي الوقت نفسه لم يكن مفهوم الإلهة الأم مجهولاً، بل كان مرتبطاً بمعتقدات كانت ترجع إلى عصور تعدد الأزواج والنسب إلى الأشخاص. فكانت الإلهة عشتار البابلية في أقدم صورها تنتهي إلى هذه النوعية من الإلهة الأم، فهي غير متزوجة أو بالأحرى تخاف رفقاءها المؤتمنين اختياراً حراثاماً، وهي الملكة المتوجة وهي التي ولدت قبل كل الآلهة^{٣٤}. أنها أم الآلهة والبشر على السواء، وهي التي تلبس لباس الحداد لموت ذريتها في أسطورة الفيضان الكلدانية. وبنفس هذه الصورة كان أهل قرطاجة يعبدون «الأم الكبرى» التي تبدو في صورة مطابقة لصورة لشانيث أوريبيس «عذراء السماء»^{٣٥} وكانت اللات العربية معروفة الأنباط باعتبارها أم الآلهة، ولابد من الربط بينها وبين الأم العذراء التي ورد

وصف عبادتها في البطراء عند أيفانيوس^{٣٦}.

ولما كان البشر والآلهة من أصل واحد في الأصل، فما يستتبع ذلك أن تكون أم الآلهة، كعشتار مثلاً، أما للبشر كذلك؛ ولكن إذا استثنينا بابل وآشور حيث استمرت الآلهة في التحدث عن نفسها باعتبارها ذرية عشتار، يتضح أن هذه الفكرة كانت ماثلة أمام العابد السامي حين كان يخاطب إلهه باعتبارها الأم الكبرى. إلا أنها إذا حكمتنا بالشبه، بل بأوجه شبه حديثة كذلك التي تمجدها في الإيمان بريم العلراء، لمجد أن استخدام اسم يناسب أصدق الصلات الإنسانية كان يرتبط في العبادات بمشاعر الدفء والإخلاص. «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنه. حتى هؤلاء ينسين وأنا لأنساك^{٣٧}. لم تكن هذه الأفكار دخيلة في مجملها على الوثنية السامية، حيث تمجدها في اللغة التي يستخدمها آشور بانياها في مناجاته لعشتار حين تشتد به الحال، وفي الطمأنينة التي كانت تنزلها على قلبه^{٣٨}.

و هنا أيضاً يظهر الضعف الكامن في الوثنية ، في عجزها عن فصل الدوافع الأخلاقية للذين عن مصدرها في مفهوم حسني عن الإله وصلته بالإنسان. فكانت الأمومة الإلهية بالنسبة للساميين الوثنين حقيقة مادية توأزى صلة القربى بين البشر والآلهة بصورة عامة، وكان تطور العقائد والأساطير الموازية تركز على الجانب الحسني أكثر من تركيزها على الجانب الأخلاقي من الأمومة، وكانت تبرز الأفكار الجنسية المثيرة، خاصة حين أدى تغير ناموس صلة القربى إلى تغير الأم من مكانتها القديمة في الأسرة والى تحويل جزء كبير من سلطتها إلى الأب. وكان هذا التغيير يسير جنباً إلى جنب مع إلغاء تعدد الأزواج؛

ويفسدان المرأة لحق اختيار رفقائهما، خضعت لسيادة زوجها، ووضعت غيرة الزوج قبولاً على حريتها في التصرف في نفس الوقت الذي أصبح فيه أطفالها يتسبون لعشيرته هو لا لعشيرتها في الميراث وفي كل مانفروضه صلة الدم من غروض. ومع مسيرة الدين لنوميس الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة الناجمة عن هذا التطور، أصبحت الأم الإلهية المستقلة شريكة تابعة لإله ذكر بالضرورة؛ فعادت عشتار بصورتها القديمة المتعددة الأزواج إلى الظهور في كنعان وفي غيرها في صورة عشتريت زوجة بعل العظيم. وإذا كان تفوق الإله أكبر من أن يمحى، فقد تلجلأ إلى تغيير جنسها كما هو الحال بجنوب الجزيرة العربية حيث تحولت عشتار إلى الذكورة لتصبح عشتريت. ولم يتأخر أى موروث ديني عن مسيرة تقدم المجتمع؛ فاستعادت الإلهة شخصيتها القديمة كأم لا زوجة تكون الولاء لزوجها، وفي معبدها كانت تفرض حمايتها باسم الدين على الحرية الجنسية للمجتمع البدائي بل كانت تفرض على بنات أتباعها التضحية بعفتهن قرباناً لها قبل السماح لهن بالارتباط بالزواج وما يستتبعه من ولاء، وهو ارتباط كانت الإلهة تمقته.

كان الجانب العاطفى من الوثنية السامية يربط دائماً بعبادة الإلهات من الإناث من خلال روابط الأمومة التي كانت تمس أرق الأحساس وأنقاها من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال الروابط الأخرى المتصلة بالمرأة، وهي أحاسيس كانت غالباً ما تؤسس الجانب الحسى الذي تطور بكل قوة عند الجنس السامى. وكانت الأحساس التي تبرز عندما كان الإله يُعبد في صورة أب تميّز بالصرامة، إذ تكمن السمة التي تميّز الأبوة عن صلة القرابة بصفة عامة في

السلطة الأبوية، في ضرورة احترام الابن لأبيه والتقيّام على خدمته. ووردت الوصيّة الخامسة التي تحضّ الأبناء على البر بالآباء في سفر ملاخي (٦/١) مع الوصيّة ببر الخادم بسيده، ويتحدّث نفس النبي (٣/١٧) عن «إشفاق» الأب «بابته الذي يخدمه». ولا يزال الابن البالغ في الجزيرة العربية حتّى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه كما يخدم الخادم سيده، ويضفي نفس القدر من التقدّيس. ولا يهدى الأب حنانه وتسامحه إلا لأطفاله الصغار. ومن ناحية أخرى، فإن سلطة الأب لم تكن ذات طابع استبدادي. فلم تكن له سلطة الحياة والموت على أبنائه كما هو الحال في القانون الروماني^{٣٩}، وبعد تجاوزهم لطور الطفولة لم تكن ثمة وسيلة لديه ليفرض سلطته عليهم إنّهم أبوا الانصياع لها. ورغم ما يهدى من تناقض، إلا أنه ينسجم تمام الانسجام مع الروح العامة للثوابت السامية التي ترى ضرورة وجود سلطة وضرورة قبولها لدى الجميع دون الحاجة إلى قوة تفرضها سوى ضغط الرأي العام. وتتميز سلطة الشّيخ العربى بنفس هذه السمة؛ وحين يصدر قاض عربى حكما على أحد المذنبين، فإن المذنب مخير بين أداء الديّة وهي شكل من أشكال العقاب والاستمرار في مناوأة من ألقى عليه بالاتهام.

من ثم فإن مفهوم الإله القبلي باعتباره أباً أدخل إلى الدين فكرة السلطة الإلهية والتسبّيل والخدمة الواجبة على المؤمن نحو إلهه؛ إلا أنها فكرة لا تتحمل في طياتها معنى التطبيق الصارم والدقّيق للأوامر الإلهية من خلال فرض عقوبات غيبية. فاحترام السامي لأبيه هو نفس احترامه لعشيرته مركزاً في شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هي إلا ظاهر فردي لسلطة المشيرة، وهي

سلطة لا يمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها. ومن ثم، فإن الإله في مجال الدين باعتباره أباً يمثل أغليمة القبيلة في تطبيق العُرف القبلي على المارقين من أفرادها؛ ويؤدي الطرد، وهو العقوبة الوحيدة التي تطبق عادة على البدوي، إلى عزله من عضوية الجماعة الدينية؛ ومن ينشق على عرف القبيلة عليه أن يخشى الإله وأهله معاً. أما في الأمور النافحة التي لا مجال فيها للطرد فكان التسامح الذي تبديه القبيلة نحو تجاوزات أبنائها يعزى إلى الإله؛ فهو لا يخاوم أياً من أتباعه بسهولة، وبالتالي فإن من يتميز بشيء من الجسارة منهم لم يكن يتتردد في إطلاق العنان لنفسه دون خشية الإله الأب. أما بالنسبة لأنباءه ككل، فلم يكونوا يعتقدون من وجهاً نظراً لهم أن الإله يمكن أن يفضي على أي شيء يفعلونه إلا في حدود النفور المؤقت الذي يتباهي بتوبيهم أو بمجرد تغير مزاج الإله، حين تتغلب رحمته الدائمة على غضبه المؤقت، وهو ما يحدث حين يراهم في أزمة كتعرضهم لعدوان شديد من أعدائهم وأعداءه. فهناك تساهل شديد بين البشر وإلههم القبلي، وسلطته الأبوية لا تسم بالصرامة أو التمعت.

وهذه سمة مميزة من سمات الديانة الوثنية ولا تختلف حين كان يُنظر إلى الإله العشيرة باعتباره ملكاً لا أبواً. فنطالع في نقش الملك يميشع مثلاً أن كاموش كان غاضباً على شعبه فسمح لإسرائيل بقتله مُؤاب؛ ثم مرة أخرى تجد كاموش يحارب من أجل مُؤاب ويخلصها من أعدائها. ولا تجد تفسيراً للتغير موقف الإله؛ ويبدو أنهم كانوا يسلّمون جدلاً بأنه لن يرضي برؤية شعبه بعانياً الأسوأ. وينفس هذا المنطق تجد جماهير العبرانيين قبل السبي تلقى نبوءات بأن الرب مستعد لتنفيذ ناموسه الأخلاقي القويم ولو بتدمير إسرائيل الآتية. فكان تسامح

الرب بالنسبة للأئمء معناه صبره ودعوته المتكررة لهم بالتوبة وإرجاؤه للعقاب طالما كان هناك أمل في الإصلاح؛ أما بالنسبة للوثني والأصحاب العقلية الوثنية في إسرائيل، فكان تسامح الآلهة يؤخذ على أنه ميل للتفاضي عن خطايا أتباعه.

إن التوفيق بين تسامح الله وعدله المطلق من أكبر مشكلات الدين الروحاني، وقد حلت المسيحية هذه المشكلة من خلال مبدأ الكفارة. وما يذكر أن هذه المشكلة لم تظهر في الوثنية بنفس الصورة التي وردت في الإنجيل، لأن آلهة الوثنية كانت تفتقر إلى الخير والصفح، بل لأن عدالتها لم تكن مطلقة. ومع ذلك فإن افتقارها للعدل المطلق لا يعني أن الآلهة كانت ظالمة بطبيعتها إذا ما قيست بالمعايير المجتمع آنذاك؛ فقد كان يعتقد أنها تتعاطف مع السلوك القوي، لكنها لا تصل على تطبيقه بصرامة في كل الحالات. أما بالنسبة لنا ولن الفوا نظر إلى الصفات الإلهية نظرة مطلقة، فهذا أمر يصعب إدراكه، لكنه كان شيئاً طبيعياً تماماً حين كانت سلطة الإله تُنفّع على أنها سلطة ملکية لا تختلف عن سلطة الملك من البشر.

كانت الملکية البشرية في طور نشأتها لاتقل في افتقارها إلى المطلقة عن سلطة الآباء والكبار في العشيرة، إذ كانت تفتقد التنظيم الكافلي لتنفيذ حكم الملك أو فرض طاعة أو أمره. وكانت سلطة الأسير معنوية لا حسيبة؛ وكانت مهمته الإرشاد لا إملاء سلوكيات محددة على رعيته من الأحرار، كانت مهمته أن يبين الصواب لا أن يطبقه^{٤٠}، وهكذا كانت محدودية السلطة الملكية تسير في اتجاه عكسي بالنسبة لظهورها في الملکية المحدودة الحديثة. فالملك وحكومته

بالنسبة لنا مسلح بكل السلطات الالزمة لتطبيق القانون والعدالة، وتكون محدودة سلطتها في استقلال التشريع والمحاكم القضائية. أما الملك السامي القديم فكان على العكس من ذلك؛ فكان هو قاضي القضاة وكانت أوامره قوانين، ولكن لم تكن أحكامه ولا أوامره تنفذ إلا إذا ساندتها قوى كانت سلطتها عليها ضعيفة. فكان ثقله يرجع في جزء منه إلى الأثر الأخلاقي لأحكامه، وفي جزء آخر إلى الموارد المادية التي كانت تحت إمرته لا باعتباره ملكا من النبلة العليا أو زعيما لدائرة قوية من الأهل والتابعين. ولو كان الحاكم يكتسب ثروته ومكانته من خلال غزواته المظفرة أو يرث موارد تراكمت لدى سلسلة من الأسلاف الملكيين فربما توفرت له سلطة استبدادية، وكانت الأسرة الملكية المستقرة تتجه تدريجيا نحو الملكية الشمولية خاصة إذا كان البيت الملكي قادرا على الحفاظ على جيش دائم يدافع عن مصالحة. أما الاستبداد التام على غرار النمط الشرقي الحديث فلم تتوصل إليه أى من المالك الصغيرة التي سحقتها الابراطورية الآشورية، ولاشك أن الأفكار التي تكمن وراء مفهوم السلطة الإلهية ترجع إلى عصر كانت الملكية البشرية فيه لاتزال في صورة بدائية وكانت قوتها التنفيذية محدودة للغاية؛ فلم يكن الحاكم مستولاً عن الحفاظ الدائم على القانون والنظام في أرجاء مملكته. فلم يكن يُنتظر منه أن يتدخل في معظم الأمور إلا إذا احتجم إليه طرف أو آخر في نزاع ما، وحتى في حالة كهذه لم يكن الرضا بقراره مؤكدا بالنسبة لمن صدر القرار لصالحه، حيث كان يمكن أن يستخلص حقه من خلال انتقاماته العائلية. وما كان ملء هذا النظام الإداري المفتك أن يمثل إطاراً لمفهوم الرعاية الإلهية الكاملة التي لا تتفاضل عن ظلم

ولاتهاؤن في ضياع حق؛ قد يكون الإله المحلي خيراً وعادلاً، إلا أنه لم يكن نشطاً أو ذات قدرة مطلقة على الدوام. إلا أننا لا ينفي أن نفترض أن هذا التهاؤن كان يمثل نقيصة في شخصية الإله آنذاك. فالساميون بطبيعتهم يضيقون بالسلطة ولا يمليون إلى الخضوع لسلطة بشرية أو إلهية صارمة. فالإله الذي كان يمكن الوصول إليه وقت الحاجة والذى يترك البشر لأنفسهم أغلب الوقت كان يحظى بدرجة من القبول عندهم أكبر من إله لا تختلف عينه عنهم ولا يستطيعون خداعه.

وكل ما كانت تريده المجتمعات السامية من آلهتها باعتباره ملكاً كان يتلخص في ثلاثة أشياء: مساندتهم في مواجهة أعدائهم وإسداء النصح لهم عن طريق الوحي أو من خلال العرائف في الأمور المتعلقة بالأزمات القومية والحكم بالعدل حين تستعصي الحالة على قدرة البشر. وكان حكماء العشيرة وقضاتها وجنودها يعتبرونه قدوة لهم ويلتسمون منه العون إذا دعت الحاجة. أما بالنسبة لغيرهم فلم يكن من المتظر منه أن يظل منشغلًا بشئون البشر على الدوام. وفي الأمور العادلة، كان على البشر أن يرعوا شئونهم وشئون أهليهم بأنفسهم، ولو أن الإحساس بقرب الإله في كل وقت وإمكانية اللجوء إليه وقت الحاجة كانت بمثابة قوة معنوية تعمل باستمرار على حفظ النظام الاجتماعي. والحقيقة أن قدرات هذه القوة المعنوية كانت ضعيفة للغاية، إذ كان يمكن للشرير أن يمني نفسه بأن الشر أمر يغتفر؛ إلا أن الدين رغم ضعف أثره على السلوك بهذه الصورة ساعد على تطور مجتمع منظم وعلى الخروج به من أسر الهمجية.

لما كان الرعم بأن الدين القديم كقوة اجتماعية وسياسية قد نشل في آداء

مهنته في المراحل الأولى من تطور المجتمع السامي؛ إلا أن صلته بنظام الأسرة والعشيرة التقليدي الموروث كانت أوثق من أن يحتفظ بحيوته الكاملة مع انهيار النظام الاجتماعي. وكانت خطورة حقبة النزو الآشوري على التاريخ الديني لا تقل عن خطورتها على التاريخ المدنى عند الساميين الشماليين؛ فمنذ ذلك الوقت فصاعداً أصبح الدين في عزلة عن واقع الحياة الاجتماعية. ولكن إذا نحينا الكارثة الآشورية جانبها، نجد أن هناك أسباباً قوية تدعو إلى الظن بأن فترة عنفوان الدين القومي للساميين الشماليين في القرن الثامن قبل الميلاد كانت قد انقضت وأن انهياره كان وشيكاً. وكانت منابع السلوك الأخلاقية التي كان يلمسها ترتيبط بالاحتياجات الأولية للمجتمع البدائي مع غريرة البقاء لدى الجماعة. ولم يكن الحماس للدين يلاحظ إلا في أوقات الخطر حين تقاتل العشيرة وقائدها الإلهي في سبيل البقاء. أما في أوقات السلم والرخاء فلم تكن للدين قدرة على الارتكاء بالإنسان عن الماديات وحده على الخير والرشاد. ووالم تكن العشيرة في خطر لم يكن يدعو إلى الإيثار، بل كان يبحث على التسامح تجاه الطبيات التي يتم التمتع بها تحت حماية إله العشيرة. وكانت الشرور التي أخذت تنخر في المجتمع ببطء والمقاسدة التي كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها حالات استثنائية لاتنسحب على العشيرة كلها والفووضى التي صاحبت زيادة الثروات والغوارق في توزيعها وارتكاء النسيج الأخلاقى نتيجة للانفصال في الترف والماديات فكانت أشياء لا يمسها الدين وما كان الإله الرفيق السمع ليغيرها أبداً. وكان الإله الذي يستطيع التعامل مع هذه الشرور هو الرب الذي يشر به الأنبياء، لا مجرد ملك شرقي ارتفى عرشه في السماء، بل الرب

العادل الذى «في كل مكان عيناًه مراقبين الطالحين والصالحين» ولا يرضى الظلماً^{٤١}.

رأينا فيما سبق أنه من الأنساب أن نفترض مؤقتاً ودون قطع مناقشتنا لعرض الآلة أن الإله الأعلى لدى الشعوب السامية التي تجاوزت المرحلة القبلية وتطورت إلى دولة منظمة نسبياً كان يعامل باعتباره ملكاً. أما الدليل الحاسم على ذلك فلابد من البحث عنه في تفاصيل الشعائر الدينية التي ستناولها بعد قليل والتي سترى أنها تنم عن مفهوم شديد الواقعية عن ملكية الإله. وفي الوقت نفسه قد نشير بإيجاز إلى بعض الشواهد الدالة على غير ذلك. فملكية الرب في العهد القديم يشار إليها دائماً على أنها مجد لإسرائيل، ولكن ليست هناك أية إشارة توحى بأن فكرة ملكية الإله كانت حكراً على العبرانيين. بل على العكس؛ فالشعوب الأخرى هي مالك الآلهة الزانفة أو «مالك الأوثان وأصنامها المنحوتة»^{٤٢}. ونجد في حالتين استثنائيتين قاضياً تقاضاً أو نبياً يظهر ليعلن أن سلطة الرب تختلف عن ملكية البشر^{٤٣} لدى الشعوب المجاورة؛ إلا أن هذا المفهوم كان يستعصي على فهم غالبية بنى إسرائيل، بل على أنبياء حقبة الملوك وجيران بنى إسرائيل كذلك. فلو أمكن تتويع الابن في حياة أبيه كما ححدث في حالة سليمان، أو لو استطاع أن ينوب عن أبيه كما ناب يوナث عن عزرياً^{٤٤}، لما كانت هناك صعوبة في اعتبار الملك البشري ناباً للملك الإله الذي كان يعتقد أنه أب الجنس الملكي، وبالتالي في إضفاء قدر من القدسية على الأسرة الملكية. لذا فإن يَكُن الصورى يلقب بلقب «ملكارث» (ملك المدينة) أو «ربنا ملكارث، يَكُن رب مدينة صور»^{٤٥}، واعترف المستعمرون القرطاجيون

بهذه السيادة بآدائهم لضربيه العُشر لمعبده بالمدينة الأم؛ فالأعشار في الشرق ضربية للملوك^{٤٦}. وكان الإله الأعلى للممُونين يسمى «ملِكُمُ» أو «ملَكُم» وهي مجرد صيغة أخرى من لفظ «ملِك» (ملك). كما أن لفظ «ملُكُ» أو «ملِك» ما هو إلا نطق مشوه لنفس اللفظ يعزى إلى الشكوك التي ساورت اليهود اللاحقين الذين كانوا ينطقون لفظ «ملك» على وزن «بُشَّت» - بمعنى «زائف» - للدلالة على لقب أي إله زائف. وبعد إضفاء الألقاب الملكية على الآلهة في كل من بابل وأشور شائعاً بدرجة واضحة. ولدينا أيضاً «ملَكِيل» (الملك بـعَنْ) وهو الإله الأعلى عند آراميين تدمر؛ ولكن في هذا المال وفى غيره من الأمثلة اللاحقة ربما يمكن افتراض أن ملكية الإله الأعلى تعنى سلطته على سائر الآلهة لا على أتباعه. ومن ناحية أخرى، هناك كم هائل من الشواهد يمكن استقاؤه من أسماء الأعلام ذات المدلول الديني والتي يشار فيها إلى الإله باعتباره ملكاً. وكانت هذه الأسماء شائعة عند الفينيقيين والأشوريين بنفس درجة شيوعها لدى بني إسرائيل^{٤٧}، بل نجدتها حتى لدى عرب منطقة الحدود مع سوريا ومصر^{٤٨}.

وحين ينظر للإله على أنه ملك، فإنه بالطبع يخاطب بلفظ «السيد» ويشار إلى أتباعه باسم «الرعية»، ومن ثم فإننا نجد بين الألقاب الإلهية «أدون» (السيد، في حين أن «أدونيس» هو الإله تمُورُزْ) و«ربَّت» (السيدة وهو لقب للإلهة تانية) عند الفينيقيين وتلحق بها عبارات مماثلة عند الشعوب الأخرى^{٤٩}، في حين أن المؤمن في كل الساميات يطلق عليه لقب خادم أو عبد (عبد، عبَّيد) للإله، وهو نفس اللقب الذي يشير به أحد أفراد الرعية إلى نفسه في حديثه مع

الملك. ويستخدم لفظ «خادم» بصورة شائعة عند أتباع الديانات ويشكل أساس عدد كبير من أسماء الأعلام المشابهة - عبد إشمون، عبد يعل، عبد أو سير ... ويشير هذا اللفظ للروحية الأولى إلى مفهوم أشد صرامة عن ملكية الإله، فأخذ أفراد الرعية لا يدع عبداً للملك إلا في ظل نظام استبدادي صارم؛ بل إنه يؤخذ كأحد الفروق التي تميز الديانة السامية عن ديانة اليونان؛ فالصلة بين الإنسان والله في الأولى هي صلة عبودية، أما في الأخرى فليست كذلك. إلا أن هذا الاستنتاج يستند إلى التفاضي عن سمة التأدب في الحديث. فعندما يخاطب المرء من فوقه يشير إليه بقوله «سيدي» والتي نفسه بقوله «خادمك»^{٥٠}، وهذه الصيغة المهذبة لا تستخدم إلا في حضرة الملك؛ أما في غيابه فيقصد بخدمه حاشيته من يملون بين يديه أو رعاياه الذين يعملون بخدمته، كجنوده مثلاً. ويرد هذا اللفظ بصورة مستمرة في المهد القديم لتمييز خدم الملك عن سائر الناس عامة. من ثم، فخدم الرب هم في بعض المواقع الأنبياء الذين يبعثهم لهمة خاصة؛ وفي مواقع أخرى كما هو الحال في المزامير هم عباد المجتمعون في المهد؛ وفي مواقع ثالثة كما هو الحال في سفرى الثنتين وأشعيا هم الخدم الحقيقيون دوناً عن بني إسرائيل، وهم ليسوا رعاياه إلا أسماء. موجز القول إن لفظ «عبد» أو «عيَّد» (خادم) مشتق من الفعل «عبد» (يعني خَدَمَ أو عبد)، وهو لفظ من كما رأينا ويحمل معنى خدمة الآب لأبيه وكذلك خدمة العبد لسيده^١. وهكذا فحين يشار إلى الفرد باسم خادم لرب من الآرياب فهذا يوحى ضمناً لا بأنه يتسمى إلى الجماعة التي يعبد الإله ملكاً عليها وحسب، بل بأنه شديد الإخلاص في خدمته وعبادته. وكثيراً من أسماء، نجد أن التراكيب

التي تضم اللفظ «عبد» كانت أكثر شيوعاً في الأصل عند العائلات الملكية والكهنوتية التي يدعى أفرادها أن لهم اهتماماً خاصاً بالدين وقرباً دائماً من الإله؛ وفي حقب لاحقة، حين كان الفرد لا يلتزم في عبادته باتساعاته القومية، كانوا يقومون بتحديد المذهب الذي ينتمي إليه أو التمعط الذي وجهه والذاء اليه. أما عدم الربط بين استخدام هذه الأسماء وفكرة العبودية لملك إلهي مستبد فتضيق ثام الوضوح في شيعتها بين العرب الذين كانت فكرتهم عن السلطة بصورة عامة، سواء الإلهية أو البشرية، تضم بضعف واضح. وكانت العرب والعربيون القدماء يعبرون عن الصلة بين الفرد من أفراد الرعية ورئيسه الإلهي بأسماء من نوعية أخرى. فكان اثنان من أبناء الملك شاؤول يطلق عليهما «إشبَعَل» و «ميريَعَل» وكلاهما يمعنى «رَجُلَ بَعَلَ» أي الرب الذي كان يسمى بَعَل في تلك الحقبة المبكرة؛ ولدينا أسماء مثل «أمرى إيل» (رَجُلَ إِيلَ) و «أمرى شَمْسَ» (رَجُلُ الإِلَهِ الشَّمْسِ) وما اليهما عند عرب حدود سوريا^{٥٢}؛ وفي الجزيرة العربية نجد أن أسماء مثل «أمرى القيس» (رَجُلُ قَيْسٍ) و «شانع الالات» (نصر الالات)، وكلها تعبّر عن الصلة بين المحارب الحر وقائده.

أما نظرة العرب للسيادة أو الزعامة بنفس نظرة أبناء جنسهم الشماليين فهذا أمر ثبته مثل هذه الأسماء بالإضافة إلى القاب مثل «رب» و «ربّ» (السيد، السيدة) كانوا يخاطبون بها آلهتهم وإلهائهم، وبؤكده تاريخ نساء الإسلام بصفة خاصة. فكان النبي محمد قاضياً ومحرضاً وقائداً لا يبادره من جانبه، بل لأن العرب على اختلاف بطونهم كانوا مستعدين لإسناد مسائل الأحقية والأولوية إلى آية سلطة إلهية، لأنهم لم يكونوا يخضعون لبعضهم البعض^{٥٣}.

فكانوا يأتون بمشاكلهم للنبي كما كان بنو إسرائيل يأتون بها لموسى، وكانت قراراته هي قانون الإسلام كما كانت قرارات موسى الأساس الذي قام عليه التوراة العبرية. إلا أن النطور الطبيعي لفكرة الملكية الإلهية عند البدو العرب وكانت بدائية ومنقوصة حتى عصر النبي، وهو أمر متوقع في مجتمع لم يتغل إلى نظام الملكية البشرية انتقالاً هادئاً. كانت هناك ممالك مستقرة في مختلف أرکان الجزيرة العربية في عصور رخاء التجارة العربية، حين كانت نفائس الشرق الأقصى تصل إلى سواحل المتوسط على ظهور القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية. ولكن بعد فتح الطريق البحري إلى الهند، تداعت هذه الممالك وكادت البلاد بأسرها تعود إلى عصور الفوضى. كان البدو يشعرون دائماً بالحاجة إلى سلطة تضع حد للنزاعات المستمرة بين القبائل والمشائخ، إلا أن كبرياتهم ونفوذهم من الاصناف لسلطة مهيمنة لم يسمح لهم بالخضوع طوبيلاً لسلطة أجنبية. ومن ناحية أخرى، فإن الاتساع المفرط للعشيرة كان يؤكّد أن الزعيم الذي يتم اختياره من الداخل لن يساوي في معاملته بين أهل عشيرته وشخص من دم آخر. لذا فبعد سقوط علکتى اليمن والأباط اللذين كانتا تعتمدان في قوتهم على التجارة، لم تبذل المحاولات لإقامة كيان متماسك من عدة قبائل ينمو في شكل دولة متجانسة إلا تحت حكم الرومان والفرس. وكان انهيار قوة الدين في الجزيرة العربية في أواخر عهود الوثنية العربية يسبر بمواءمة هذه الحالة من التفكك السياسي. فكان البدو قد فقدوا شعورهم بالاتساع والقربى نحو آلهتهم القبلية، ولم يكونوا قد تعلموا الإذعان الدائم والامتثال لأية سلطة خارج نطاق القرابة. وكانتم يعتمدون عن دياناتهم بقدر ما كانوا يبدون من

ولاء لهذا الحاكم البشري أو ذاك من كانوا يرون أنه من المناسب أن ينقادوه البعض الوقت، وكان استعدادهم لنبذ آلهتهم في لحظة غضب أو يأس لا يقل عن استعدادهم لتحويل لأنهم من حاكم صغير لآخر^٤.

ناقشنا حتى الآن مفهوم السلطة الإلهية باعتبارها النبض الأساسي للملكية السامية حين كانت العشيرة لاتزال تتألف من بدو أحمرار يحتفظون بنظامهم القبلي وياحساسهم بالكرامة والاستقلال الناشئ عن النظام القبلي الذي يعد كل أفراد العشيرة في ظله إخوة وكل فرد يشعر في ظله باحتياج إخوته إليه وإمكانية اعتماده على إخوته. وما من مبدأ أشد ثباتاً عندهم من قانون الثأر، فهو أساس النظام القبلي، والقانون فيه هو العين بالعين سواء في الدفاع أو في العدوان، دونما اعتبار للأشخاص. والملك في مجتمع كهذا يعتبر سلطة إرشادية مهددة لسلطة ملكة؛ فهو الزعيم الذي توحد من حوله عدة قبائل للقيام بعمل مشترك، وهو الحكم في حالات النزاع الذي لا يقبل الصلح بين عشيرتين لاترضى إحداهما بالتنازل أمام الأخرى. من ثم، فالملكية أو السلطة الإلهية لم تكن مبدأ للنظام والعدل المطلق، بل كانت مبدأ لنظام أرتقى ولعدالة أكثر نزامة مما يمكن تحقيقه حين لا يكون هناك قانون سوى قانون الدم. وكلما ازدادت سلطة الملك قوة وازداد قدرة على فرض إرادته من خلال التدخل النشط في المخصوصات التي تتشبب بين رعاياه ارتفع مستوى الحق فوق اعتبارات تفوق طرف على الطرف الآخر من حيث قوة عشيرته التي تشد من أزرها. وقوة الحاكم في حمايته للضعف ولو من باب إثبات أنه أقوى من القوى. ولما كان الإله أقوى من البشر، ولو أنه لم يكن يعتبر قادراً على كل شيء، فقد أصبح ناصراً

للحُقُّ في مواجهة القُوَّة، وحامِيُّ اللُّفْقَرَاءِ وَالْأَرَامِلِ وَالْأَيَّاتِمِ وَلَمْ يَنْصِيرْ لَهُ عَلَى الْأَرْضِ.

ومن الملاحظ في التاريخ القديم أن المساواة البدائية في النظام القبلي تُبْلِي بمرور الزمن إلى تحول إلى حكم للصفوة تفرضه العشيرات الأقوى أو العائلات الأقوى داخل العشيرة الواحدة، بمعنى أن العشيرات الأصغر والأضعف ترضي بمكانة تُعْتمَدُ فيها على جيرانها الأقوى في تأمين أنفسهم؛ حتى داخل العشيرة الواحدة كان الأفراد يُمْيزُونَ بين أبناء عمومتهم الأقرب إليهم والأبعد عنهم، ومع بداية عدم المساواة في توزيع الثروة، كان الانفتاح إلى الستنة يعني الرضا بالخضوع لحماية طرف بعيد القوى وبالتراجع إلى مكانة أدنى. وكانت الملكية هي القوة الخاصة الوحيدة التي تسير عكس هذا الاتجاه؛ فمن مصلحة الملك أن يحافظ على توازن القوى ويتحول دون الإفراط في تمجيد النبلة التي يمكن أن تناقضه على السلطة. وهكذا كان الحاكم ولو بداع الآنانية يرتفع تدريجياً إلى مكانة نصير الضعيف في مواجهة القوى والمدافعين عن الأغذية ضد الصفوة. وكان الصراع الناجم عن هذه الظروف بين الملك والنبلة ينتهي في اليونان ب بصورة مختلفة عنه في الغرب. فكانت الملكية تنهار أمام الصفوة في اليونان ورومماً، وكانت تتماسك في آسيا، إلى أن تتطور إلى نظام استبدادي في الدول الكبيرة أو تنهار أمام قوة استبدادية أجنبية في الدول الصغيرة. وكان هذا التفاوت في المصير السياسي يُؤدي إلى تباين في التطور الديني. فالإله القومي في بادئ الأمر لم يكن ينسخ الآلهة القبلية والعائلية، ولم يكن وجود الملك يعني إزاحة المؤسسات القبلية والعائلية؛ لذا كان الغرب أكثر ميلاً إلى حكم

صفوة إلهية تتألف من عدد من الآلهة مع قليل من سمات الملكية القدية وتمثل في سلطة الإله زيوس غير الفعالة. أما في الشرق، فكان الإله القومي أكثر ميلاً إلى اكتساب سلطة ملكية حقيقة، وما يوصف دوماً بأنه ميل طبيعي من جانب ديانة الساميين إلى التوجيه الأخلاقي ليس إلا محصلة للتحالف بين الدين والملكية. فمهما بلغ فساد الملكيات الحقيقة في الشرق، فإن فكرة الملكية باعتبارها مصدراً للعدالة المطلقة بين كل أفراد العشيرة دون اعتبار للأأشخاص كانت أرقى من مبدأ حكم الصفة الذي كان من المتوقع من كل نبيل من النبلاء في ظله أن يحابي عائلته ولو على حساب الدولة أو العدل؛ وكانت المفاهيم الدينية في أذهان الأفراد الأرقى فكراً والأكثر ترقى إن لم يكن في أذهان العامة أيضاً تقوم على المثال لا على الواقع. وفي الوقت نفسه كانت فكرة العدالة الإلهية المطلقة والبيقة كما نجدها عند الأنبياء تعد أمراً طيبيناً في الشرق والغرب على السواء، فالمملوك السامي مهما بلغت مثاليه بعد كياناً أرضياً بعيداً كل البعد عن الكمال، وكانت معاييره عن الحق تختلف بالنسبة لشعبه وبالنسبة للغرباء. كما أن الفكرة النبوية التي تذهب إلى أن الرب ينصر الحق ولو أدى الأمر إلى تدمير شعبه من بني إسرائيل تتضمن معياراً أخلاقياً دخلياً على التراث السامي والأرى على السواء. من ثم، فإن الاختلاف في الدين بين الشرق والغرب فيما يتعلق بالتوجهات الأخلاقية هو اختلاف في الدرجة لامن حيث المبدأ؛ وكل ما يمكن قوله هو أن الشرق كان أكثر استعداداً لقبول فكرة الإله الذي الحق المطلق، لأن المؤسسات السياسية والتاريخية والهوية الواسعة بين المثال الواقع في السلطة البشرية كانت توجه أذهان البشر إلى زيادة الشعور بال الحاجة

إلى الحق وتدعيم عندهم فكرة النظر إلى سلطة الملك باعتبارها المصدر الحتمي له. ولابد من إصدار حكم مماثل على التوجه التوحيدى المفترض في النسق الدينى السامى بالمقارنة بنظيره الهيلينى أو الآخرى. ولامجال للزعم بأن أيًا من النسقين عرف التوحيد فى مسيرة تطوره الطبيعى؛ ولم يكن الاختلاف بينهما يمس إلا المساواة أو الخصوص لسلطات الإله. ولكن إذا كانت فكرة وحدة رب عند الإغريق ضربا من ضروب التأمل الفلسفى لايمت للدين الحقيقى بآية صلة فإن التوحيد عند أنبية العبرانيين ظلوا على اتصال بفكرة الجنس السامى ومؤسساته من خلال تصور الإله الواحد ملكا يتسم بالعدل المطلق، وهو رب بنى إسرائيل القومى الذى كان مقدرا له فى الوقت نفسه أن يصبح رب الأرض كلها، لا لمجرد أن سلطته كانت تشمل الدنيا كلها، بل لأنه باعتباره الحاكم الكامل الأمثل ما كان ليخفق فى جلب كل الشعوب إلى طاعته (أشعياء، ٢/٢ وما بعدها).

وحيث تتحدث عن تصور الأنبياء عن سلطة الرب وتحمية امتدادها إلى ما وراء بنى إسرائيل لتشمل الأرض كلها فإننا نلقى الضوء على سمة مشتركة بين الديانات السامية كلها وينبئ أن نوضاحتها لكي تفهم ماتفوق فيه الأنبياء على المجال المشترك للفكر السامى وحتى تكتمل فى أنهانا صورة التطور النهاى للديانات السامية باعتبارها مؤسسات قبلية وقومية.

كانت المجتمعات السامية منذ أقدم العصور تشمل بالإضافة إلى البلو الأحرار من ذوى الدم النقى (إيزراخ بالعبرية، صريح بالعربية) وعائالتهم وعيالهم على طبقة من الرجال كانوا هم أنفسهم أحرارا ولكن لم تكن حقوق

سياسية، وهم الغرباء الذين يتمتعون بالحماية (جبر، جيريم بالعبرية، جار، جيران بالعبرية) وكثيرا ماورد ذكرهم في التوراة وفي الكتابات العربية المبكرة. فكان الغريب (جبر) عند العبرانيين هو رجل من قبيلة أخرى أو حتى آخر يأتي ليقيم بمكان لا يحظى فيه بمساندة عشيرته، فيدخل تحت حماية عشيرة من الشاير أو زعيم قوى. وتعد حرمة الضيف من المبادئ التي كانت تختلف من تسوة الصحراء منذ بوادر حياة الساميين رغم أنهم كانوا يعتبرون كل غريب عدوا. فالمرء آمن وسط أعدائه بمجرد أن يحل في خيمة من خيامهم، بل بمجرد أن تلمس يده أحجالها^{٥٥}. وكان إيوان الضيف أو إنكاره حق الضيافة عليه بعد اعتداء على الشرف يلحق بالمعتدى عارا لا يمحى. وكانت الضيافة عند العرب مثاقا مؤقتا، فيكرم الضيف لليلة أو ثلاثة أيام على الأكثري^{٥٦}، وبعد ثلاثة أيام آخر، تنتهي الحماية الواجبة له على مضيقه^{٥٧}. أما الحماية الدائمة فنادرًا ما تردد على الغريب إن طلبها^{٥٨}، وما أن ينحها أي من أفراد القبيلة تصبح ملزمة للقبيلة كلها. والالتزام هامنا هو التزام شرف ولا ترتب عليه أية عقوبة بشرية سوى الرأى العام، لأن الغريب إن وقع عليه اعتداء لا تكون له عشرة تحارب من أجله. ولنفس هذا السبب فهو التزام مقدس كان العرب القدماء يؤكدون عليه بحلف يمين في المعبد، ولا يتحلل المرء منه إلا بإجراء رسمي في نفس المكان المقدس^{٥٩} حتى يتسمى للإله أن يسبيح حمايته على الغريب بنفسه. ولم يكن على الغريب تحت الحماية أن يتنازل عن ديانته بتنازله عن عشيرته الأولى. كما أن هذا لم يكن يعني تبولة في ديانة حماته، إذ كانت الديانة تسير بحدى الحقوق السياسية. ولكن كان من الطبيعي بالنسبة له أن يعترف إلى حد ما باليه الأرض

التي يعيش عليها، ونظرا لأن الشعائر الخاصة بكل ديانة كانت قاصرة على عدد محدود من المعابد، فإن المرء حين يكون بعيداً عن وطنه يكون بعيداً عن إلهه أيضاً، ولن يتحقق إن عاجلاً أو آجلاً في الانضمام إلى دين حُمانه، ولو أنه لن يحصل أبداً على حقوق توازي ما لهم من حقوق. وكان الإله أحياناً هو الحامي المباشر للغريب، وهو أمر يسهل إدراكه حين نعلم أن الدافع العام لالتماس الحماية عند الغرباء هو الخوف من النّار، وأن المعابد كانت تُفتح حق اللجوء إليها طلباً للحماية. ففي أحد النقوش الفينيقية التي تم اكتشافها قرب لارنaca تجد سجلاً شهرياً لأحوال معبد من المعابد ونعلم منه أن الغرباء كانوا يمثلون طبقة مستقلة ضمن طاقم خدام المعبد، وأنهم كانوا يتلقون رواتب محددة.^{٦٠} كما نعلم من سفر حزقيال (إصحاح ٤٤) أن خدام المعبد الأول كانوا في معظمهم من الغرباء «غير المختين». ووردت فكرة خادم المعبد، أي من يعيش في حمى المعبد تحت حماية الإله، بمعنى مجازي في سفر المزامير: «من يحتمي بمسكناك؟» (ياجور» في العبرية معناها «يتحمّي») (إصحاح ١٥). كما كانت العرب تطلق لقب «جار الله» على من يقيم بمكانة بجوار الكعبة. لم تكن لهذه الحفاوة الاستثنائية بالغرباء أهمية كبرى طالما ظلت الجماعات القومية القديمة دون مساس، كما أن نسبة الغرباء في كل مجتمع كانت ضئيلة. إلا أن الحالة اختلفت حين تغيرت حدود الشعوب على أثر هجرة القبائل أو نتيجة عمليات الترحيل الجماعي التي كانت جزءاً من سياسة الآشوريين في البلاد التي تعرضت لغزوهم وتلك التي واجهوا فيها مقاومة عنيفة. وفي ظروف كهذه، كان من الطبيعي بالنسبة للقادمين الجدد أن يسعوا إلى الانضمام إلى

المعابد التي يعبد فيها «إله البلاد» المحلي^{٦١} وكانوا يفلحون في ذلك بتقديم أنفسهم باعتبارهم رعايا له. وفي هذه الحالة، لم يكن رعايا الإله يقفون بالضرورة من أتباعه القديم موقف التبعية السياسية، فقد تجرد المعنى الديني للنفط «جبر» من الدلالة على التدنى الاجتماعي. إلا أن العلاقة بين أتباع الإله الجدد والإله لم تعد كما كانت في النظام القومي التقى القديم. بل فقدت قدرًا من استقلاليتها وثباتها؛ وكانت هذه العلاقة ثابتة لابطبيعتها الذاتية، بل بالخصوص من جانب الأتباع والساخاء من جانب الإله؛ وفي كلتا الحالتين كانت العلاقة بين الإنسان والإله تزداد تباعداً، بدأ البشر يزدادون خوفاً من الإله وبيدون مزيداً من المذلة في تعبدهم له، في حين أن مشاعر الإخلاص كانت تنمو باطراد نتيجة للاعتقاد بأن رضا الإله وعطفه كان منتهيًّا لا حقًا قومياً مكتسباً. أما مدى أهمية هذا التغيير فهو أمر يمكن استشفافه من التوراة حيث نجد أن فكرة تبعية بنى إسرائيل للرب وإقامتهم في أرض لا حق لهم فيها معتمدين على سخائه اعتماداً مطلقاً تعدد من أوضاع سمات النمط الجديد من التقوى المشوية بالجبن والتي ميزت اليهودية في حقبة ما بعد السبي عن ديانة بنى إسرائيل القديمة^{٦٢}. ففي البيانات القومية القديمة، كان الإنسان على يقين من نصرة الإله القومي له، مالم يثر حنقه عليه بخرق واضح من جانبه لشواسم المجتمع؛ أما الرعايا الجدد فكان قبولهم يتم على أساس حسن سلوكهم، وهي نكرة تتفق وامتزاز شرعية اليهودية في حقبة ما بعد السبي.

كانت روح الشرعية في اليهودية ترتبط بالجدية الأخلاقية الحقة كما نرى في

وصف الشخصية التي المثلى للغريب في نظر الرب كما وردت في المزامير (إصحاح ١٥)؛ أما عند الساميين الوثنيين، فتجد نفس روح الشرعية ونفس الشك الخفي تجاه موقف الإنسان من الإله الذي يحتاج لحمايته، في حين أن النكرة عما يرضي الإله لم تكن قد ارتفعت لنفس المستوى الأخلاقي بعد. وفي ظل تفكك قوميات الشرق القديمة والتحرك الدائب من جانب السكان نتيجة للقلائل السياسية كان انفصال الدين عن ارتباطاته المحلية والقومية يتضح من انتشار الأسماء التي تم عن تعبية المرء للإله. ففي التقوش الفينيقية، تجد سلسلة طويلة من أسماء البشر مركبة مع لفظ «جير» - جير ملوكارت، جير شتارت، وما إلى ذلك - وتصادفنا نفس هذه الخاصية عند عرب سوريا في أسماء منها «جيريلوس» (تابع إيل)^{٦٣}. وفي الجزيرة العربية حيث كانت الصلة بين الحامي والمحمي قد حلت تطوراً كبيراً وحيث كانت كل العشائر تميل إلى الاتباع لقبيلة أقوى، تجد أن فكرة الإله والتابع أو الراعي والرعية كانت شائعة بدرجة واضحة، لأن العشائر التابعة انضمت إلى دين القبائل التي احتمت بها، بل بسبب كثرة تنقلات القبائل. ويرى ڤلهاؤن (Wellhausen) أن مناصب الكهنوت الموارثة في المعابد العربية كانت في الغالب في يد العائلات التي لاتنتهي إلى قبيلة الأتباع، بل التي كانت تنحدر على ما يليه من أصول أقدم^{٦٤}؛ وفي حالات كهذه، كان الرعايا الجدد مجرد أتباع لإله أجنبي. لذا فإن الإله تعلّب في مزار رسام الذي كان السبئيون يحجون به يُعبد بصفته «حامياً» ويُعرف المؤمنون به باسم الأتباع^{٦٥}. وربما يوافق هذا المفهوم اسم العلم «سلّم» (التسليم) وهو صورة مختصرة من «سلّم اللات» (التسليم للات)

التلمرى^{٦٦}، ويقابل الاستخدام الديني للفعل «استَلَمَ» للدلالة على معنى تقبيل الحجر المقدس بالكعبة وعلاقته^{٦٧}؛ ولعل الأسماء العديدة المركبة مع لفظ «تَيْمَ» الذي يستخدم بالمعنى الديني في كلمة «تُمَيِّم» كصفة للعاشق، تحمل معنى «المخلص»^{٦٨}. على أية حال، فانتشار القائم على التبعة والتقديس الاختياري نلاحظه في شعبية الحج إلى مزارات بعيدة وهو سمة سائدة من سمات الوثنية السامية المتأخرة. فكانت كل الجزيرة العربية تقريراً تلتقي به، وكان مزار الحيرة يجذب الكثير من الزوار من مختلف أركان العالم السامي. وكان هؤلاء الحجيج هم ضيوف الإله، وكان يقوم على خدمتهم سكان البقاع المقدسة. وكانوا يتقدرون إلى الإله كفرياء لا بنفس الثقة القديمة في الديانة القومية، بل .. بالتكفير وكبح الشهوات، وكان المعلمون المؤهلون، وهم أشبه بالمطوفين الحالين، يعلمونهم مراسم العبادة بدقة شديدة^{٦٩}. وكان تقدم الوثنية نحو العالمية يؤدي إلى توسيع الهوة بين الإله والإنسان والى القضاء على الثقة الساذجة في الدين القديم دون أن تقدم بديلاً أفضل للإنسان، والى إضعاف الفكر الأخلاقى عن القومية دون تقديم أخلاقيات أفضل مثل التزاماً كونياً، والى تحويل الملكية الإلهية إلى مجرد موكب ملكي ذي مراسم كهنوتية دون تأثير دائم على نظام المجتمع والحياة اليومية. وكانت الفكرة العبرية عن الملكية الإلهية التي لا بد يوماً أن تجذب كل البشر لإنجاز بها تقدم أشياء أفضل من هذه، لا بفضل أية سمة مشتركة بينها وبين الديانات السامية ككل، بل من خلال الفكرة الفريدة عن الرب باعتباره إليها توقف محبته لشعبه على ناموس الحق المطلق. وارتقي المفكرون عند سائر الشعوب إلى مفاهيم رفيعة عن الإله الأعلى، أما

عند بنى إسرائيل، وعند بنى إسرائيل وحدهم، فقد اندمجت هذه المفاهيم في ديانة الإله القومي السائدة بينهم. وهكذا كان الرب من بين كل آلهة الشعوب هو المؤهل لأن يصبح رب الأرض كلها.

وفي نهاية هذه المحاضرة عن العلاقة بين الآلهة والمؤمنين بهم، قد يكون من المناسب أن نشير إلى المسار العام لبحثنا. فقد أخذ معظم الباحثين في ديانة الساميين على عاتقهم مناقشة طبيعة الآلهة، وبهذه النظرة سعوا إلى تحديد نوعية محددة من الظواهر الطبيعية أو التصرفات الأخلاقية التي يدعوا إليها كل إله. وقد يلاحظ أتباع هذه المدرسة لدى قراءتهم للصفحات السابقة أنهم لا يحسنون صنعا حين يؤكدون أن الآلهة كان ينظر إليها باعتبارها ملوكا آباء أو حماة، لأن هذه العلاقات لانساعتنا على فهم ما يمكن للألهة أن تقدمه لأتباعها. فكان الأقدمون يدعون آلهتهم لإنزال المطر وفي مواسم الحصاد ومن أجل الأطفال والصحة والمر المديد ومضاعفة الماشية والقطيعان وأشياء كثيرة أخرى لا يتطلبها الطفل من أبيه ولا رعية من مليكها. لذا يمكن القول إن الآلهة والملكية في الدين ماهي إلا كلمات؛ ولب الموضوع هو أن نعرف سبب النظر إلى الآلهة باعتبارها قادرة على أن تقدم لأتباعها مالا يمكن للملوك والأباء أن يقدمواه لأبنائهم ورعاياهم. ولما كانت هذه النقطة هي التحدي العام الذي يواجه المنهج المتبعة في هذا الكتاب فلا يسعني إلا أن أترك الرد عليها للخاتمة. إلا أن مسألة قيام الآلهة بفعل أشياء لأتباعها ليس من المتضرر من الآباء والملوك والحكمة من البشر أن يتمكنوا من القيام بها فهذا أمر يحتاج إلى شيء من التوضيح في هذا المقام. وأود

في البداية أن أوضح أن عون الآلهة كان يُلتمس في كل الأمور بالاتferقة، فهي رغبات لا يمكن تحقيقها بجهود المؤمنين دون عون خارجي. كما أن هذا العون في كل الأمور كان المؤمن يلتمسه من إله يكون له الحق في اللجوء إليه. فإذا مرض أحد المؤمنين من الساميين، فإنه كان يدعوه إلهه القومي أو القبلي، وكان يلتجأ إلى نفس هذا الإله إذا احتاج إلى المطر أو إلى النصر على الأعداء. ولم تكن سلطة الإله في نظرهم بلاحدود، لكنها كانت كبيرة وتشمل كل ما يهتم به البشر. وإنه لمن الخطأ بالنسبة للوثنية السامية البدائية أن نفترض أن الإله الذي كان البشر يلتجأون إليه طلباً للمطر كان بالضرورة إليها للسحاب، وأن هناك إليها آخر للماشية يلتجأون إليه التماساً لضياعفة عدد قطعائهم. فكانت للآلهة محدودة بحدود مادية كما سترى في المحاضرة التالية، ولكن ليس معنى ذلك أن كل إله كان يسيطر على جزء من أجزاء الطبيعة؛ فهذا مفهوم تجربى لاستوعبه العقلية البدائية، بل يناسب مرحلة متقدمة من تعدد الآلهة لم تبلغها الشعوب السامية أبداً. لم تكن المسألة الحيوية بالنسبة للوثنية المبكرة تدور حول ما يمكن للإله أن يفعله، بل حول امكانية دفعه لفعلها، وهو أمر يتوقف على صلته بعده. فحين يكون إلهي هو مليكى فقد التمس منه أشياء لأنتمسها لدى زعيم بشرى، لأنه أقدر على فعلها، وباعتبارى من رعاياه، فإن لي الحق في أن التمس منه العون في كل ما فيه الخير لي وللشعب الذي يتسمى إلهي. والحقيقة أن الساميين عندما كانوا يطلبون من الإله أن ينزل عليهم المطر فإنهم لم يكونوا يتتجاوزون ما يمكن التمس به بشري؛ فمن الغريب أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بأن سوق المطر ذي يكن للبشر تعلمها، وكان بعضهم يتوقعون من ملوكهم

مارسته ٧٠. ولم يكن صانع المطر بالنسبة لهذه الشعوب في تلك المرحلة من التطور قوة كونية، بل مجرد شخص، بشري أو سماري، لديه فن ما أو جاذبية من نوع ما. والقول بأن الإله الذي يستطيع أن يرسل المطر قوة ترتبط بالسحاب والسماء لا يقل سخفاً عن القول بأن هيرا كانت إلهة الحب حين استعانت منطقة أفروديت. هذه ملحوظة واضحة جداً، إلا أنها مؤرقة في كل ماكتب عن ديانة الساميين.

*

هوامش

١. صموئيل الأول، ١٩/٢٦.
٢. راغوث، ١٤/١ وما بعدها.
٣. إرميا، ١١/٢.
٤. النبي، ١٩/٤.
٥. صموئيل الأول، ٢٦/٣٠، «خبية أعدائك يارب»، القضاة، ٣١/٥.
٦. انظر نقش الملك بشوش على مايسمي بالحجر المأوى، والنقش الآشوري.
٧. صموئيل الأول، ٤/٧ وما بعدها.
٨. صموئيل الثاني، ٢١/٥.
٩. بوليس، ٩/٧.
١٠. ديدوريس، ٦٥/٢٠.
١١. ياقوت، ١٠٢٣/٤. ونرى إحياء لنفس هذه الفكرة في هيكل القرامطة المستقل (ابن الجوزي (De Goeje, *Carmathes* [1886], pp. 180, 220 sq.) الذي كان

يُعتقد أن النصر جاء مت. ويعدد ديجوجيه مقارنة بين خيبة مختار المتنقلة (الطبرى، ٢، ٧٠٢ وما بعدها) والمعطفة التي لاذ بها شائعة عند قبائل البدو (i. Burckhart, *Bed. and Wah.* 145; Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes*, ii, 146; Doughty, i. 61, ii.

.(304)

١٢ سি�تضح في الحالة أن عبادة الآلهة السامية الكبرى كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقديس الذي كانت تبليه القبائل الرعوية البدائية نحو قطعانها. فالقبيلة التي كانت تقطعنها تكون من أبقار وثيران كانت تعتبر أن البقرة والثور من الكائنات المقدسة التي لم تكن تُقتل أو تُلْبَح أو تُأكل في أقدم المصور إلا كقرابين. وكانت الآلهة القبلية نفسها كانت تتم تقربة الصلة بالحيوانات الداجنة المقدسة، وكانت صورها تُستخدم صورة ثور أو جمل عند القبائل التي ترعن الأبقار، أو صورة حمل أو شاة عند القبائل التي ترعى الأغنام. ومن السهل أن ندرك مدى تأثير ذلك على تسهيل عملية الدمج بين الديانات القبلية والتوحيد بين الآلهة المستقلة اعتماداً على تشابه صورها وتشابه القرابين المقدمة إليها.

١٣ في القرن الثامن قبل الميلاد، كانت بعض النطويات السامية الغربية لديها اتحاد كبير لآلهة وهو ما يرسد جلياً في الإشارات المكررة إلى «آلهة يهودى» في نقوش تم اكتشافها حديثاً في زخميرلي بشمال غرب سوريا عند سفح جبل أمانوس. وقد وردت أسماء خمسة من هذه الآلهة.

٤ سفر التكوين، ٩؛ ٤؛ الشية، ١٢، ٢٣. كما تستخدم في العربية كلمة «نفس» للدلالة على صلة الدم. فعجين عورت إنسان ميتة طبيعية، فإن حياته تفارقه من خلال أنفه (مات حتف أنفه)، أما حزن يُقتل في ساحة الحرب فإن «حياته تنساب على سن رمحه» (حاسمة، ص ٥٢). كما أن عبارة «لا نفس له سائلة» تعنى «لا دم له يجري» (المسباح). ويشير علماء اللغة العرب إلى استخدام «النفس» بمعنى «الدم» في تعبيرات من قبيل «نفاس» أو «نفساء». وما يبرر تفسيرهم استخدام «ذئبست» أو «ذئبست» بمعنى «حاضست» (البخاري).

١٥ موشع، ١/١١.

١٦ سفر النبى، ١/١٤.

١٧ انظر التفاصيل والإشارات التى وردت فى Preller Robert, *Geschichte* Mythol. (1887) i. 78 sqq.

١٨ ارميا، ٢٧/٢.

١٩ ملاخي، ١١/٢.

٢٠ Bäthgen, *Beträge zur Semitischen Religionsg.* p. 10. الالآباء

الى ليست كلها أسماء وتضاف اليها تعدد القابها. صحيح أن الجد فى التقالى البطى أسماء بهذا الشكل حيث يأتي اسم ملك فى الجزء الثاني، إلا أن هذا يمكن فى مجتمع يحظى فيها الملك بقدسيه باعتباره شبه إله على الأقل وفي حالة تقديس الملك بعد موتهم. انظر 2 Wellh. p. 2 sq.; Euting, *Nabat. Inschr.* p. 32 sq.; Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. Or.* i. 39 sqq. ولكن لا بد من أن نعترف بأن الجدل حول الأسماء فى قضيابا تاريخ الأديان ليست قطبية؛ وربما كان الاسم القوسى «أدوم» بالعبرية يعنى «بشر» أو «أنام» بالعبرية، وهو يختلف عن اسم الإله «أدم». انظر Nöldeke in *ZDMG.* xlvi. 470.

وકاملة على أسماء الآلهة في أنساب سفر التكويرن، أورد أيضًا اسم «عُزْص» (التكويرن، ٢٢/٢٢؛ ٢١؛ ٣٦؛ ٤٢٨) وفي سفر أیوب، ١/١ أي «عُوض»؛ و «عیسُوه» (التكويرن، ٣٦/١٤) أو «یاغوٹ». ویواقن نولدکه على ثانی هذه التعریفات، في حين یرفضه لاجار (Lagarde). أما الآخر فقد انتقد نولدکه (Mitth. ii. 77, *Bildung der Nomina*, p. 124. في *ZDMG.* xl. 184)، ولو أنه لا يرى في ملحوظاته حسما. وإنه من الصعب القول بأن إله العرب ما هو إلا تمثيل للزمن، كما أن الرأى القائل بأن «عُزْص» أو «عُوض»، عند الأعشى

مشتق من اسم الإله، وهو رأي يرى نولدكه أنه «غريب»، له مأبئده لدى ابن الكلبي كما ورد عند الجوهري وفي لسان العرب. وهناك إنه يحمل نفس اسم قينان (التكوين، ٥/٩) ورد في

النقوش الخميرية: 20 ZDMG. xxxi. 86; CIS. iv. p. 20

21Müller, Fr. Hist. Gr. ii. 497 sq.

22AEN. i. 729; Punica, i. 87.

٢٣ لمزيد من الاطلاع على علاقة البتة للإله عند الملوك الآشوريين، انظر،

Tiele, Babylonisch-Assyr. Gesch. p. 492.

٤ ولأبعد عند العبرانيين والفينيقيين أسماء من هذا النوع؛ إلا أنها نصادف أسماء مثل «بيعل» (ابنة بعل) وهو اسم امرأة. ومن ناحية أخرى، كان المؤمن يسمى «أخ الإله» (أى فريسه) أو «أخت الإله» في أسماء قبيحية مثل حملاتخ، حملبيخت، حيرم، حتملاخ، حتمليخت، حملقيبرت، حيليت، حيلبيت (أخت تيت)، وفي أسماء عبرية مثل «هي ليل» و «أحبيا». وهناك صنف من الكثي من قبيل أبيعل (أبو بعل). وكان من الشائع تجنب الصعوبة في قول «أبي هو بعل»؛ إلا أن هذا الرأي يتوارى أمام اسم قبيل إيماشمون (أم الإله إشمون). انظر نولدكه (ZDMG. xlvi. [1888] p. 480) حيث يرى أن لفظ «أب» في هذا الموضع له معنى مجازي كما هو الحال بسفر التكوين (٤/٨). ومن جانبي أجازف بالقول بأن الكنية كانت تستخدم كم rádف لاسم الأب مسيوقا بكلمة تعنى ابن؛ وكان من الشائع أن ينادى أكبر الأبناء باسم جده حتى أن س ابن ص كانت تساوى من أبو ص وهي صيغة أكثر احتراما. وأgaben أن هناك بقايا من هذه الظاهرة في العربية؛ فيوجه الشاعر عمرو بن كلثوم كلامه إلى الملك صموئيل بن هند منانيا ليه بـأبي هند. وفي العبرية، تستخدم السوابق «أبي» و «أحبي» و «حمو» في صوغ أسماء النساء والرجال على السواء، وفي الفينيقية ربما كان «أبي بعل» اسم امرأة كما هو الحال في «أفعى» و «الميلخ» في المخمرية. ويقدم نولدكه أمثلة مقتضعة على هذه السمة اللغوية.

٥ انظر 4 sqq Kinship, p. 205; Wellhausen, p. 4

الأسماء باعتباره سبباً لخلف السابقة "عبد" أو ما شابه ذلك. وربما صدق ذلك في بعض الحالات، إلا أنه لا ينفي انتراض أن "بني عوف" تعتبر اختصاراً لـ "بني عبد عوف" لجرد أن نفس القبيلة تسمى (مثلاً) "عوف" أو "عبد عوف". ومن المنطقى أن أبناء عوف كانوا هم أتباعه؛ انظر 17 Mal. iii. وعن الاستخدام العام لل السابقة "عبد" انظر الحماسة، ص ٣١٢، الـ

الأول. أما الأسماء الشخصية التي تحمل معنى أية الإله فتتدر في المجزرة العربية.

^{٢٦} انظر Wellhausen المصدر السابق، ص ١٨٢ وما بعدها، وسفر صمويل الأول،

. ١٩/٢٦

^{٢٧} حزن منع كاهن تبالة الشاعر امرؤ القيس من القتال ضد قلة أبيه، حطم إماء الأسمهم وألقى بشقيقه في وجه الإله قاتلاً: «لو كان أبوك هو الذي قُتل لما انكرت على النار له». فاحترام صلة الدم هامنا تغلبت على احترام الإله الذي لم يوك اهتماماً بشاعر صلة الدم لدى الشاعر ولا الدم أبيه. ولم يكن تصرف امرؤ القيس يتم عن عدم التدرين، بل يتم عن أن صلة الدم كانت المبدأ الأول لديانته. أما ما إذا كان قد أهان الكاهن أو إلهه الشرير فهو أمر قد يجد ماضيره في أن جيشه كان قوامه مجموعة من المرتزقة من مختلف القبائل.

انظر 28 Wellhausen, p. 129^١

^{٢٩} انظر sq. 181 i. Herod.

وليس هذا بأكثر واقعية من عادة تقليم حسان لـ *لكل* لكي ينطلي ويخرج للصيد ليلاً.

^{٣٠} ابن دريد، كتاب الاشتقاد، ص ١٣٩. ويفهم من ذلك أن الزوجة الجنية كانت مخلوقة من رعد. وفي مواضع أخرى نجد أن سجلات كانت تبدو كائنات حارقاً. فمثلاً ابن هشام، ص ٢٧، كانت المضيقون الأحباش يشبهون السعالى لأنهم كانوا يضرمون النار في البلاد وكانت الأشجار تحترق أمامهم.

Modern legends of marriage or courtship between men and ^{٣١}

jinn, Doughty, ii. 191 sq; ZDPV. x. 84.

أمر متروك لفقهاء المسلمين.

^{٣٢} انظر 8, *Kinslip*, p. 292 sqq., note 8. وسوف نعود الى هذا الموضوع حين تعبّن الفرصة.

33Renan, *Hist. d'Israel*, i. 29.

34Tiele, *Babylonisch-Assyrische Gesch.* p. 528.

^{٣٥} "إيم ريت" . أرقام ١٩٥، ١٩٠، ٣٨٠. ويتصفح ارتباط تأثيث بارتيبيس من رقم ١١٦، ويتأكد من وضوح فكرة "عذراء السماء" في العقائد اللاحقة بأفريقيا القرطاجية. ويتأكد الربط بين أم الآلهة وعذراء السماء، أي الإلهة غير المتزوجة عند أوغسطن. ففي قرطاجة تبدو مطابقة للإله ديدو. انظر Hoffmann, *Ueb. einige Phoen. Inschr.* p. 32 sq.

من العقائد الذي يقابل مفهوم الإلهة المتعددة الأزواج كان سائدا، ويتحدث أوغسطن بسخرية عن تقادم الأنثى التي صاحبت عبادة أمel قرطاجنة للإلهة الأم، ولكن ربما استحال الرجوع بكل ذلك الى أصل قرطاجي. فالمرونة العامة فيما يتعلق بمسألة العفة الأنوثية التي نشأت في ظلها مثل هذه العقيدة كانت دائمة من السمات المميزة لشمال أفريقيا (انظر Tissot, *La Prov. d'Afrique*, i. 477

De Vogüé, *Syr. Centr. Inscr. Nab.* No. 8; *Panarium* 51 (ii. ^{٣٦} ٤٤, ٤٦) و لا أستطيع أن أتابع مناقشة للهافن (ص ٤٤, ٤٦) والتي يسعى من خلالها الى دحض الشواهد الدالة على عبادة الآباء للإلهة أم. فهو يفترض أن Caabon التي يقدمها إيفانبيوس على أنها الأم العذراء للدوسارس لم تكن سوى الكيان (cippus) الذي شاءت الإله نفسه ولم يكن إليها في حد ذاته. إلا أنه منذ عهد هيرودوت فصاعدا كانت الآلات تُعبد في هذه المناطق الى جانب إله من الآلهة، وتتفق الشواهد التي يوردها طيوجيه وإيفانبيوس على جعل الآلات هي الأم والإله هو ابنها. ويحاول إيفانبيوس أن يوحى بأن الإلهة الأم كانت تُعبد في إلوزا (Elusa) كذلك، ويعزّزنا جيرروم في كتابه عن

حياة القديس ميلاريون أن هناك معبداً لإلهة يطلق عليها اسم ثينوس كانت تُعبد بناءً على تباطها بجمة الصبح، وهو ما يفسره فلهارنن على أنه يعني أن إلهة الوزا كانت تطابق لجمة الصبح (زُمرة بنت الصبح)، وهو أمر مستحيل إذ يشير جيروم صراحةً إلى أن لجمة الصبح كانت تُعبد كإلهة. وهذا هو المفهوم السامي القديم. انظر أشعياء، ١٤/١٢؛ كما أن كوكب زهرة عند شعراء الجزيرة العربية يُعد مذكراً كما يذكر فلهارنن نفسه. ولاري سبياً يقتضي بأن العرب كانوا يعبدون زهرة الصبح كإلهة؛ كما أنتا قد لاصدف عبادة هذا الكوكب كإلهة (الْمُرْعَةُ) في أي مكان بالجزيرة العربية إلا بين القبائل الشرقية التي تأثرت بمعتقد عشائر الآشورية بصورتها التي استمرت بها عند الآراميين. ولم تكن هذه النقطة واضحةً ل حين دونت كتابي (Kinship) في أي مكان بالجزيرة العربية إلا بين القبائل الشرقية التي تأثرت بمعتقد عشائر الآشورية (ص. ٤٤). من ثم، فإن اعتبار إلهة الوزا هي المُرْعَةُ كما يفترض فلهارنن (ص. ٤٤) يُعد أمراً محوماً حوله الشكوك. وهناك شك أيضاً حول ما إذا كان اسمها المحلي هو "خلاصة" كما يفترض تاك (Tuch)، إلا أنت لا يُبغي أن نرفض ذكره التطابق بين "الوزا" والمكان الذي لا يزال يسمى خلاصة؛ انظر *Desert of the Exodus*, p. 423.

. ١٥ / ٤٩

38George Smith, *Assurbanipal*, p. 117 sqq; *Records of the Past*, ix. 51 sqq.

٣٩انظر سفر التثنية، ٢١/١٨، حيث كان يُبغي للنفط "يُؤْدِيَنَهُ" أن يكون "يُنْصَحَانَهُ". فعجز يعقوب عن كبح جماح أبناءه الكبار لم يُرِد كدليل على ضعفه، بل يُنْهِي عن انتقاد الآب لوسيلة يفرض بها سلطته. فلم يكن من الممكن تطبيق حكم "التثنية". وفي سفر الأنفال (٣٠/١٧) ورد عقوق الوالدين باعتباره، خلقاً يُؤْدِي بالإنسان إلى عواقب وخيمة، لا باعتباره جرماً يعاقب عليه القانون. إذ يكن الآب العربي يملك حيال ابنه سوى الجلد وحشد رأي القبيلة ضده.

٤٠إن الجذر "م ل ك" في الآرامية (والذي اشتقت منه لفظ "ملك" السامي الشائع) معناه "نصح"؛ وللفظ "أمير" في العربية معناه "الناصح" بالإضافة إلى معناه الشائع؛ عروة بن الورد، ١،

. ١٦

٤١ الأمثال، ١٥، ٣/٣، حقوق، ١/١٣.

٤٢ أشياء، ١٠/١٠.

٤٣ القضاة، ٨، ٢٣/٢٣، صمويل الأول، ١٢/١٢.

٤٤ الملوك الأول، ١، ٣٢/٣٢، الملوك الثاني، ٥/١٥.

45 CIS. No. 122.

٤٥ انظر صمويل الأول، ٨/٨، ١٥/١٧.

٤٦ أهل ملِخ؛ أهل بَلَع؛ بهو ملِخ؛ هِد ملِخ؛ هِد أُسِير؛ هِد أَشْمَن؛ هُور ملِخ؛ هُور بَلَع؛
 ملِيخ؛ حَمْلِيخ؛ حَتَمْلِيخ؛ تَمْلِيخ؛ مِتْلِيخ؛ مِتْلِيشِرت. وللاطلاع على أمثلة للأسماء
 الآشورية من هذه التوعبة انظر Schräder in ZDMG. xxvi. 140 sqq. حيث ورد
 أيضاً اسم أحد ملوك العيدوميين على أحد التقاويم بصيغة "ملك رامو" بمعنى "المجد للملك
 (الله)".

٤٧ من ذلك كوسوس ليل ملك. *Κοσμαλαχοδ* – *Ελμαλαχοδ* Rev. Arch. 1870, pp. 115, 117; Schrader, KAT. p. 257. وتنطق "كاوسملك" وهو اسم أحد
 ملوك العيدوميين ورد على نقش تاجليات ييلصر. لمزيد من المعلومات عن الإله "كاوس" أو
 "كوس" انظر Wellhausen, *Heidentum*, p. 77; ZDMG. 1887, p. 714.

٤٨ من ذلك لفظ "رب" النبطي بمعنى "السيد" لـ "إيل" (إيل).^١ Euting, 21. 3, 21. (١٤) وفي غرة ثغره غرد اسم الإله مرئه أى "سيدنا"
 متقواشاً على العملات (Head, p. 680).

٤٩ وهو ما ينطبق على كل من المبرية والأرامية؛ وكل ذلك على الفينيقية (Schröder, Phön. Spr. p. 18, n. 5 طالما ظلل في ضيانته أما دون ذلك فلا عبرية في طبعه (حماسة، ص ٧٢٧).

٥٠ لفظ "هد" في العبرية معناه في المقام الأول "أن يعمل"؛ وفي الآرامية "أن يفعل". لكن

التعبد في القدم يعد عملاً أو خلعة لأنه يتكون من عمليات مادية (قريان). ونفس هذه الصلة تظهر في الجذر "پَلَحْ" وفي اليونانية θεός θεότητα.

52 Nöldeke, *Sitzungsber. Berl. Ak.* 1880, p. 768; Wellhausen, *Heidentum*, p. 3.

٤٣ ابن سعد، تحقيق للهارنن، رقم ١٢٤ ب.

٤٤ كان قرة الدين أكبر في مدن كمكمة والطائف حيث كانت هناك معابد وكان الإله يعيش وسط شعبه وكانت عبادته ثابتة. لذا فإن البدو في مصر الإسلام لم يتضاموا عن طيب خاطر لشريان الإسلام، في حين كان أهل المدن على درجة عالية من الولاء في هذا الصدد. إلا أن كثيراً منهم كانوا يدخلون الدين الجديد لمجرد استكمال المظاهر، وهو مайдل عليه دخول بنى ثقيف بالطائف في الدين الجديد.

55 *Kinship*, p. 41 sqq.

٤٥ هذا مأورد عن النبي، الحبرى (.) De Sacy's 2nd ed. p. 177; Sharishi, i. 242. كما كان يتبعى إمداده بزاد يكفى للسفر لعدة يوم؛ وكل مزاد من ذلك لم يكن فرضاً، بل زكاة.

57 Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. p. 336.

58 Burckhardt, *op. cit.* i. p. 174.

٤٩ ابن هشام، ص ٢٤٣ وما بعدها؛ 43

60 CIS. No. 86.

٦١ الملوك الثاني، ١٧/٢٦.

٦٢ اللاذيون، ٢٥/٢٣؛ المزامير ١٢/٣٩ (١٣ في المتن العبرى)، المزامير ١١٩/١٩؛ أخبار الأيام، ٢٩/١٥.

63 Nöldeke, *Sitzungsber. Berl. Ak.* 1880, p. 765.

64 Wellhausen, *Heidenthum*, p. 129; p. 183.

65 Mordtmann u. Müller, *Sab. Denkm.* p. 22, No. 5, 1. 2 sq.

أداما، وهم أتباع الإلهة الشمس، No. 13, 1. 12. (شَهُو) 1. 8 sq. (أدَمُو)

66 De Vogüé, No. 54.

٦٧ ابن دريد، كتاب الاشتقاد، ص ٢٢. وهذه الفكرة عن الدين الذي يتم التسليم به نجدها في لفظ "اسلام". وسترى فيما بعد أن نفس هذه الفكرة تكمن وراء معنى الديانة المسيحية باعتبارها "الفرز".

٦٨ تَيم تؤخذ على أنها مجرد مرادف للفظ "عبد"؛ إلا أن هذا اللفظ مهجور في العربية ولا يستخدم إلا في الأسماء القديمة، أما سائر الصيغ المشتقة من الجذر فلاتعطي رؤية واضحة من معناها الأصلي. وفي لهجة التقوش السينائية حيث تجد أسماء أعلام شائعة مثل "تَيم اللامي" و "تَيم ذو شَرَى"؛ تبدو كاسم شائع لدى يوتنج في كتابه بعنوان "النقوش السينائية" (Euting, *Sinaitsche Inschriften*, No. 431) حيث يترجم الناشر لفظ "تَيم" العبرى بمعنى "عبدُك" (sein Knecht). إلا أن الاستخدام العربى للجذر تشير إلى معانى مختلفة إلى حد ما مثل "أَسِير" الذى قد تتم عن معنى "مخلص" (مجازاً)، أو الاسم مركباً مع لفظ "تَيم" هو اسم عشيرة كما هو الحال في الجغرافيا العربية حيث كان يطلق على ديانة غزاتهم. ومن ناحية أخرى، فالـ"تَيم" هو الحسل الذى يطلق للرعى ولكن ليس بعيداً عن البيت حتى يمكن ارضاعه، وبهذا المعنى فإن "تَيم" قد تعنى مجازاً "داجن" أو "اليف".

69 Lucian, *De Dea Syria*, lvi.

٧٠ وهناك شواهد على ذلك في :

Frazer, *The Golden Bough*, i. 13 sqq.

*

المحاضرة الثالثة

علاقة الآلهة بالأشياء الطبيعية

وبالأماكن المقدسة والجن

حاولنا في المحاضرة السابقة أن نلقي الضوء بخطوط عريضة على السمات العامة للمؤسسات الدينية عند الساميين من حيث ارتكازها على فكرة فحراها أن الآلهة والبشر، أو بالأحرى الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة وأن مكانة الإله في الجماعة تُفسر في ضوء العلاقات البشرية. وعلينا الآن أن نتتبع هذا المفهوم من خلال تفاصيل الشعائر والمارسات الدينية وأن نتناول الصلة بين مختلف الأفعال الدينية والمكانة المحددة للإله بين أتباعه. ولكن ما أن نبدأ في المخوض في هذه التفاصيل، سنجد من الضروري أن نناقش سلسلة جديدة من العلاقات التي تربط الإنسان من ناحية وإلهه من ناحية أخرى بالطبيعة المادية والمحسوسات. نكل الأفعال الدينية القديمة لها تجسيد مادي، وهو أمر لم يترك لاختيار العابد، بل تحكمه قواعد محددة. فهي لا تمارس إلا في أماكن محددة وفي أوقات محددة، وبأدوات مادية محددة، ووفقاً لآليات محددة. وهذه القواعد تعنى ضمناً أن التواصل بين الإله وأتباعه يخضع لظروف مادية من نوع محدد، وهو ما يوحى أيضاً بأن العلاقة بين الآلهة والبشر ليست بمعزل عن البيئة

المادية. فصلة الإنسان ياخوته من البشر تحددها الظروف المادية، لأن الإنسان من ناحية كيانه المحساني يعده في حد ذاته جزءاً من الكون المادي؛ وحين نجد أن علاقة الإنسان به محددة بنفس الطريقة، فإن هذا يؤدي بنا إلى استنتاج أن الآلهة كان ينظر إليها على أنها جزء من الكون المادي، وأن هذا هو السبب في أن البشر لا يستطيعون إقامة حوار معها إلا من خلال أشياء مادية محددة. صحيح أن القيد المادية المفروضة على التواصل المشروع بين الآلهة والبشر في بعض الأنماط الراقية من الدين القديم كان ينظر إليها لا على أنها طبيعية، بل ايجابية؛ أي لم يكن يعتقد أنها توقف على طبيعة الآلهة، بل كان يعتقد أنها قواعد تعسفية فرضها الإله بإرادته الحرة. ولكن يبدو واضحاً في الأنماط المادية من الوثنية أن الآلهة نفسها ليست معفاة من القيد العامة التي تحكم الوجود المادي؛ وقد سبق أن رأينا أن الصلة بين الإله وأتباعه حين تؤخذ كصلة قربى، فإن صلة القربى تؤخذ على أن لها شقاً مادياً بالإضافة إلى شقها المعنوى بحيث يكون المعبود وأتباعه أجزاء من جماعة اجتماعية واحدة، بل من وحدة حياة مادية واحدة أيضاً.

وحرى بنا أن ندرك بشئ من التحديد تلك النظرة البدائية للكون الذي نشأ فيه هذا المفهوم ووُجد فيه مكانه الطبيعي. إنه يرجع إلى عهد لم يكن البشر فيه قد تعلموا بعد كيف يضمنون فروقاً حاسمة بين طبيعة شيءٍ وطبيعة شيءٍ آخر. فالبدائيون كما نعلم كانوا لا يستطيعون التفرقة فكرياً بين الوجود الحسى (phenomenal) والوجود المادى (noumenal)، بل كانوا يجهلون التمييز بين الطبيعة العضوية والطبيعة غير العضوية أو بين الحيوان والنبات. وإذا تحدثنا من

منظور مجازى عن حرية البشر الذين لا يعرفون كيف يفرقون بين الخيال والعقل، فإنهم ينسبون إلى كل المحسوسات حياة شبيهة بالحياة التي يكتشفها لهم وعيهم بذلك. فيرون أن الإنسان أشبه بالحيوان منه بالثبات، وبالثبات منه بالجماد؛ إلا أن كل شيء يبدو في نظرهم حيا، وكلما زاد أى شكل من أشكال الحياة غموضاً زادت دهشتهم منه وجذارته بتنقيسيهم. وهذا المحتوى من جانب الإنسان البدائى تجاه مكونات الطبيعة المحيطة به هو نفس المحتوى الثابت لدينا عن العصور القديمة من خلال بعض من أبرز سمات الدين القديم. وبعد المفهوم السائد عن الآلهة عند الأجناس التي بلغت درجة ما من الثقاقة تجسيدياً، أى أنها تشبه البشر وتتصرف كالبشر إجمالاً، كما أن الخيال الفنى سواء في الشعر أو في النحت والرسم يصورهم في صور شبيهة بالبشر. ولكن في الوقت نفسه، نجد أن الآلهة تمثل في محسوسات من كل نوع، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض والحيوان والشجر، بل الأحجار أيضاً. وكل هذه الآلهة دون تغيير للتبانين في طبيعتها كان يعتقد أنها على نفس الصلة بالإنسان ويتم التقرب إليها بطقوس من نوع واحد وثثير في صدور أتباعها ضرباً واحداً من الآمال والمخاوف. وإنه لمن اليسيير القول بأن هذه المحسوسات لم تكن تمثل الآلهة نفسها، وأنها كانت تسكنها فقط؛ إلا أن هذه التفرقة لاتصدق هامناً. إذ كان هناك نوع ساذج من التفرقة بين الروح والجسد ترتبط بفكرة أن الروح قد تنشط فيما لا يستطيعه الجسد، وكانت الظواهر الجسدية المألوفة وخاصة الأحلام توحى بهذه التفرقة حتى لأشد الأجناس بذائية؛ والاستخدام غير المحدود للمجاز والذى يعد من سمات التفكير قبل العلمى يوسع نطاق هذا المفهوم ليشمل كل

أجزاء الطبيعة التي كانت تبدو للعقلية البدائية وكأنها مفعمة بالقوى الروحية ومتزعة في حركتها ونشاطها عن المحسوسات التي يفترض أنها تسمى إليها. إلا أن نزع الحياة الخفية عن تمثيلها الظاهري لم يكن كاملاً أبداً. فالإنسان على أية حال ليس شبيعاً أو طيفاً، ولا حياة أو روحًا بلا جسد، بل جسد تدب فيه الحياة، وبنفس هذا المنطق فإن الحياة غير المعنوية التي تسكن النبات أو الشجر أو الأحجار المقدسة تجعل الشيء المقدس نفسه يبدو وكأنه كائن حي. وكان الشيء المقدس يعامل ويُخاطب في الطقوس الدينية وكأنه الإله نفسه؛ فلم يكن مجرد رمز له، بل تمثيل له أو المركز الثابت لنشاطه بنفس المنطق الذي يرى أن الجسد الإنساني هو المركز الثابت لنشاط الإنسان: موجز القول إن المفهوم في مجمله يتسمى في أصله إلى مرحلة من الفكر لم يعد الإنسان فيها يجد صعوبة في إضفاء قوى وكياناً حياً على حجر أو شجرة أو حيوان ولا على كيان بشري أو غيره.

ونفس هذا الانسقان إلى التمييز الحاسم بين طبيعة الكائنات الظاهرة على اختلاف أنواعها يتجدد في الأساطير القديمة حيث تتجدد تقارباً وتشابهاً بين كل الأشياء على اختلافها، سواء الحياة أو التي تفتقر إلى الحياة، العضوية أو غير العضوية، وبين البشر والآلهة. وما صلة القربي بين الآلهة والبشر والتي سبق أن تناولناها إلا جزء من صلة قربي أوسع نطاقاً تشمل المخلوقات الأدنى. فالحيوان والإنسان في الأساطير البابلية خلقاً من طين ممزوج بدم الإله؛ كما أن قصص انحدار الإنسان من نسل الآلهة عند اليونان تقف جنباً إلى جنب مع الأساطير

القدية التي تحكي عن نشأة الإنسان من الشجر أو الصخور، أو عن أجناس من البشر ولدوا من أُم شجرة وأب إله^١. وهناك أسطoir مائلة تربط البشر والآله بالحيوانات والنباتات والصخور في كل مكان في العالم، والساميون ليسوا استثناء في ذلك. فلائز هناك أسطورة تفسر اسم قبيلة بنى صخر بارجاع نسبهم إلى حجارة رملية في مداňن صالح^٢. ولنفس هذه المرحلة من مراحل تطور الفكر تتمي حكايات مسخ البشر في صورة حيوانات، وهي شائعة في أسطoir الجزيرة العربية. فكان النبي محمد لا يأكل السحالي لاعتقاده بأنها من نسل قبيلة مسوانة من بنى إسرائيل^٣. ويروى المترizi أن بعضًا من أفراد قبيلة صيعر بحضرموت كانوا يمسخون في صورة ذئاب ضاربة في وقت الجفاف. وكانت لديهم وسيلة سحرية للتحول إلى ذئاب ثم العودة إلى طيعتهم مرة أخرى^٤. وكان من سكان حضرموت من يتحولون إلى حدان^٥. وفي شبه جزيرة سيناء، كان يعتقد أن الفهد والوبرا كانا في الأصل بشر^٦. كما شاعت أسطoir المسخ عند سامي الشمال، ولو أنها كانت لم تصل إليها إلا في أشكالها الإغريقية. فتحولت أم أدونيس بعد حملها سفاحا من أبيها إلى شجرة من أشجار المر، وفي الشهر العاشر انشقت الشجرة وخرج الإله الوليد من جوفها^٧. وكانت قصة مسخ ديرسيتو إلى سمكة تروى في كل من عسقلان وبامبيس. كما تشمل الأسطورة الآشورية على الأسد والنسر وحصان الحرب ضمن عشاق عشتار، في حين أن غياب الفاصل الذي يفرق بين الآلهة والبشر من ناحية والمخلوقات الأدنى من ناحية أخرى في مجال الفن التشكيلي يتضح في الولع بالوحش الخرافية التي يكون نصفها بشرية ونصفها الآخر حيوانيا، وهو

مابدأ بأقدم الخرطيش الكلداية المتحوّلة، وأمد فينيقا بالحيوانات الخرافية^٨، واستمر يمثل سمة مميزة للفن المقدس في بابل وحتى عصر بيروس^٩. ويمكن بالطبع تفسير معظم هذه المحسوسات تفسيراً مجازياً، وهو ما يحدث بالفعل إلى يومنا هذا لدى أشخاص أغمضوا عيونهم عن الفارق بين الفكر البدائي الذي يعامل الطبيعة كلها على أنها عشرة واحدة لأنها لم تفرق المحسوسات بعد إلى أنواع متميزة، والفلسفة الأحادية (monistic) الحديثة التي ترى أن عالم المحسوسات يعود بعد إدراكه في تعددية أنواعه إلى الوحدة من جديد عن طريق التوفيق الميتافيزيقي. ولكن كيف يتضمن لنا أنفس الإيمان بالتحول إلى هيئة الذئاب؟ فحين يعتقد أن نفس الشخص يتحول من إنسان إلى ذئب فإن الاختلاف الواضح بين الإنسان والوحش لم يكن قد تم إدراكه بعد. ومثل هذه المعقيدة لا يمكن أن تكون مجرد جمود في الخيال؛ فهي تشير إلى رؤية للطبيعة ككل، وهي في الحقيقة رؤية البدائيين في كل أنحاء العالم مما يبعث على الخلط بين نظم الكائنات الطبيعية والخرافية في كل مكان كما نرى عند الساميين القدماء.

ولعل تأثير هذه الأفكار على الأنساق الدينية المبكرة أمر يمكن تناوله في نقطتين: (١) إن نطاق الغيبات شاسع لدرجة أن الدين القديم يحاول أن يتمعامل مع كل مظاهره. وأبسط الشواهد على ذلك أن السحر وقراءة الغيب لم تكن تعتبر مجرد دجل وخداع، ولو أنها كانت خارج نطاق الدين وكانوا من الفنون المحرمة في كل الحضارات القديمة. كما كانت هناك مهارات خاصة بالغيبات لم يكن الدين يمثل شيئاً في عالمها. فكان الدين لا يتعامل إلا مع الآلهة، أي مع دائرة

محددة من القوى الغيبية الكبرى التي كانت صلتها بالإنسان تقوم على أساس ودى ونطلق قائمة من خلال الطقوس والمؤسسات الثابتة. وفيما وراء دائرة الآلهة كان هناك ما لا يحصى من الهيئات الغيبية الأصغر التي كان بعضها شبه مندمج في الدين تحت مسمى أئنف الآلهة، في حين كان بعضها الآخر يتم تجاهله إلا في الفيقيات الشعية الخاصة أو لدى محترفي فن التحكم في القوى الشيطانية لتهؤدي لهم الخدمات وتطيع أوامرهم. (٢) لم تكن للآلهة سمات تميزها بصورة واضحة من حيث طبيعتها عن أنساق الكائنات الشيطانية الأدنى أو حتى عن المحسوسات التي كان يعتقد أن لها صفات شيطانية. ونتمكن سمعتهم المميزة في علاقتهم بالإنسان، أو بالأحرى بدائرة محددة من البشر تضم أئباعهم. ولما كانت هذه العلاقة معروفة وثابتة، فقد نشأت عنها سلسلة منظمة وثابتة من المؤسسات الدينية. إلا أن أنماط العبادة لم تكن تحددها حقيقة أن الإله كان ينظر إليه في بعض الحالات على أنه الأب وفي حالات أخرى على أنه الملك وفي حالات ثالثة على أنه الراعي والحاكم لأتباعه. ففي تحديد طريقة التقرب إلى الإله وطريقة الحصول على عونه كاملاً، كان لا بد من إدراك أنه لم يكن إليها قادراً على كل شيء أو ذات قوة مطلقة بوجوده خارج نطاق الطبيعة تماماً، بل كان هو نفسه مرتبطاً بعالم المحسوسات من خلال سلسلة من الانتهاءات التي تربطه بالبشر، بل بالحيوانات والشجر والجماد أيضاً. فكانت للآلهة والبشر معًا في الدين القديم بيئة مادية تحكم في سلوكهم وتتوقف عليها أنشطتهم. كان تأثير هذه الفكرة على الدين القديم بعيد المدى ويصعب تحليله في الغالب. لكن ثم جانب من جوانبه يمكن إدراكه بسهولة وعلى درجة كبيرة من

الأهمية؛ إلا وهو ارتباط بعض الآلهة بأماكن محددة. وأعم اصطلاح يعبر عن علاقة المحسوسات بالآلهة هو كلمة «مقدّس»؛ لذا فحين تتحدث عن الموضع المقدّسة والأشياء المقدّسة والأشخاص المقدّسين والمناسبات المقدّسة فإننا نعني ضمناً بأن الأماكن والأشياء والأشخاص والمناسبات على صلة خاصة ما بالإله أو برمزه. إلا أن كلمة «مقدّس» لها تاريخ طويل ومعقد ولها دلالات متعددة المعانى ونقا للسياق الذى ترد فيه. فمن غير الممكن بمجرد تحليل الاستخدام الحديث للكلمة أن نتوصل إلى سياق محدد لمعنى القدسية؛ ولامن الممكن أيضاً أن ثبّت على أحد الجوانب الحديثة للسياق ونقول إنه يمثل الفكرة الجوهرية التي يمكن استنباط سائر التغييرات التي طرأت على الفكرة منها. وكان المفهوم البدائى للقدسية والذى تعزى اليه المدلولات الحديثة للكلمة يتسمى إلى سمة فكرية فقدنا الصلة بها ولا يمكن لنا أن ندركها عن طريق المناقشة المنطقية، إلا إذا تناولناها في سياقها الخاص بها وكما وردت في مجال الدين القديم. من ثم، فمن السخيف في هذه المرحلة أن تناول أن نضع أي تعريف عام أو أن نسعى إلى صيغة شاملة تغطي كل علاقات الآلهة بالطبيعة المادية. وينبغي تناول المشكلة بالتفصيل، وأنسب نقاط التناول هي العلاقة التي كان الدين القديم يعتقد في وجودها بين بعض الآلهة وبعض الموضع «المقدّسة»، وهو موضوع في غاية الأهمية، لأن كل طقوس العبادات القديمة كانت تؤدي بالضرورة في مكان مقدس، وبالتالي فإن العلاقات المحلية بالآلهة تدخل صراحة أو ضمناً في كل وظيفة من وظائف الدين.

وربما أمكن النظر في العلاقات المحلية بالآلهة من ناحيتين. أولاً، كانت قوة

نشاط الآلهة ونطاق سيطرتها يعتقد أنه محدود ببعض القيود المحلية؛ ثانياً، كان من المعتقد أن الآلهة تتحدى من بعض المعابد سكتنا ومقاماً لها. وهذه المفهومان لا ينفصلان، إذ كان نطاق السلطة والنفوذ الإلهيين يحيط بالمعبد مقر الإله؛ إلا أننا سنتناول في البداية أرض الإله ثم معبده أو مقره.

إن أرض الإله من الآلهة تتطابق مع أرض أتباعه؛ فكتنان هي أرض الرب يهوه كما أن بني إسرائيل هم شعب الرب يهوه^{١٠}. وبنفس المنطق فإن أرض آشور تستمد اسمها من الإله آشور^{١١}، وكان الوثنى يطلق على إلهه اسم إله الشعب وإله الأرض بصورة عامة ودون تفرقة^{١٢}. وهدفنا الطبيعي هو ربط هذه التعبيرات بالملكية الإلهية، وهي في الدول الحديثة ذات الأصل الإقطاعي السبادة على الأرض والبشر معاً. إلا أن المالك السامية الأقدم لم تكن إقطاعية، وإنجد مثلاً لحاكم سامي يسمى ملك الأرض قبل السبي^{١٣}. والحقيقة أن علاقة إله من الآلهة بأرضه لم تكن سياسية فقط ولم تكن تتوقف على علاقته بأهلها. فالآراميون والبابليون الذين وطّنهم ملك آشور في شمال كنعان جاءوا بأهليتهم معهم، ولكن حين هاجمthem السبع أحسوا بضرورة طلب العون من «إله الأرض» وهو ما يدعونا إلى استنتاج أنه كان له في منطقته نفوذ على الوحوش يوازي نفوذه على البشر^{١٤}. كما أن آراميي دمشق في أعقاب هزيمتهم في أعلى السامرة قالوا إن آلهة بني إسرائيل هي آلهة المرتفعات ولن يكون لها نفوذ في السهول؛ أي أن قوة الآلهة لها حدود مادية وإقليمية. كما أن الاعتقاد بأن الإله لا يعبد خارج أرضه وهو ما كان ينطبق حتى على الرب^{١٥} لم يكن يعني عدم إمكانية عبادة إله ليس له معبد، بل معناه أن أرض الإله الغريب لم

تُكَنْ مَكَانًا مَنْاسِبًا لِإِقَامَةِ مَعْبُدٍ. وَتُعْتَبِرُ الْبَلَادُ الْأَجْنبِيَّةُ فِي لُغَةِ الْمُهَدَّدِ الْقَدِيمِ أَرْضًا
الْمُجْسَمَةَ^{١٦} حَتَّى أَنْ نَعْمَانَ حِينَ يَرْغُبُ فِي عِبَادَةِ إِلَهِ بْنَ إِسْرَائِيلَ فِي دَمْشَقَ كَانَ
عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَجْدِي حَسْلَمَ بْنَ عَبْرِينَ مِنْ تَرَابِ أَرْضِ كَنْعَانَ لَكِي يَقِيمَ قَطْعَةً مِنْ
أَرْضِ الْرَّبِّ فِي مَسْتَقْرِئِهِ بِأَرْضِ الْأَرَامِيِّينَ.

إن علاقة الآلهة ببعض الأماكن المحددة التي تعد مناطق خاصة بنفوذهم تتضمن في الديانة السامية في لقب «بَعْل» (وجمعه بَعْلِيم، ومؤئله بَعْلَتْ). فعن يستخدم لفظ «بَعْل» مع البشر فإنه يعني صاحب بيت أو صاحب حقل أو ماشية وما شابه؛ وفي حالة الجمع فإن «بَعْلِيم» معناه أهل البلاد أو مواطنون أحرار.^{١٧} أما في العربية فيستخدم لفظ بَعْل بمعنى «زوج»، لكنه لا يستخدم في وصف علاقة سيد بعده أو الأعلى بمن هو أدنى، ومن الخطأ استخدامه كلقب إلهي أو مجرد مراد للألقاب الدالة على السيادة على البشر والتي عرضنا لها في المحاضرة السابقة. وحين يطلق اسم «بَعْل» على إله فإنه لا يعني «سيد أرباعه» بل معناه «صاحب المكان»، ويتم تفسيز كل «بَعْل» محله بإضافة اسم منطقته.^{١٨} نجده أن ملوكارت هو بَعْل صور وعشائرات هي بَعْلات بايل^{١٩}، وكان هناك بَعْل لبنان^{٢٠} وبَعْل جبل الكرمل^{٢١} وبَعْل بيتر وهكذا. وفي جنوب الجزيرة العربية يرد لقب بَعْل في علاقات محلية مثالثة منها ذو سماوى وهو بَعْل منطقة باسیر، وعثمار بَعْل غمدان، وإلهة الشمس بَعْلَت العديد من الأماكن.^{٢٢} لم تكن الآلهة الوثنية قادرة على كل شيء في عقيدة القدماء، بل كان يعتقد أنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً إلا في وجود كهنتها، وأن نطاق سيادتها ونفوذها الدائم ينحصر في مقرها بالطبع. ويلاحظ أن الألقاب المحلية التي، أو دناماها

مستقاة من أسماء البلدان التي كان للإله فيها معبد أو بيت (كما يقول الساميون) أو من أسماء الجبال التي كانت هناك عقيدة ثانية بأنها مقر الآلهة. وتعد نكرة الملكية الخاصة للأرض من الأشياء التي تنمو باطراد في المجتمع البشري وتنطوي في المقام الأول على مسكن الإنسان. والمعنى ملكية عامّة^{٢٣}، إلا أن الفرد يكتسب الحق في الأرض ببناء بيت أو «إحياء» أرض بور، أي باستزراعها. وما حق الملكية الخاصة للأرض إلا نتيجة لحق العامل فيما يتوجه^{٢٤}. وهناك ارتباط وثيق بين الإعمار والاستزراع - فالفعل «عمر» في العربية كنظيره *Bauen* في الألمانية يدل على المعنين معا - وكلمة بيت أو دار تند في المعنى لتشمل الحقوق أو الأرض التابعة. وفي السريانية، تجد أن «بيت أنطاكية» يشمل الأرضي التي تدخل في زمام المدينة، وأرض كنعان تسمى في التوراة «أرض الرب» بل «بيت الرب» أيضا^{٢٥}. فإذا حكمنا على صلة بعل بمنطقته في ضوء هذا المجاز، فإن الأرض أرضه، أولا لأنه يقيم بها، ثم لأنه «يحييها» ويعمّرها.

أما بالنسبة لصحة هذا التفسير الخاص باسم بعل، فإن هوش يخبرنا بالمفاهيم الدينية التي شاعت بين معاصريه من الوثنيين الذين اختلطت عبادتهم الصورية للرب بالعديد من العقائد المحلية للتعليم الكنعانيين. فكانوا ينسبون للتعليم كل ماتنتجه الأرض من أذرة وعنب وزيت وصوف وكتان وبنون^{٢٦}، وسنترى من حين لآخر أن طقوس الأعياد والقربان كانت مشبعة بهذه الفكرة. إلا أنها يمكن أن نخطو خطوة إلى الأمام ونستعپن الفكرة في صيغة أقدم باستخدام عبارة من الخطاب الوثني القديم الذي ظل حيا في لغة الزراعة اليهودية والمرية. فالارض التي تسقي بساقية أو بغيرها من الوسائل اليدوية في

النظام الضريبي الإسلامي يدفع عنها خمسة بالمائة من إنتاجها صدقة، في حين أن الأرض التي لا تحتاج إلى رى يدوى يدفع عنها عشر كامل. ولهذا النوع الأخير عند العرب عدّة أنواع بسميات مختلفة؛ إلا أنها جمّيما تدخل تحت عبارة «ما تسقيه السماء» أو «ما يasicي بعل». كما أن المتنا والتلumo تفرق بين الأرض ذات الرى اليدوى والأرض ذات الطبيعى بتسمية الأخيرة «بيت بعل» أو «حقل بيت بعل». وينبغي أن نذكر أن نجاح الزراعة في الشرق يتوقف على وفرة المياه أكثر من أي شيء آخر، كما أن «إحياء الأرض الموات» الذي يؤودى كما رأينا الى تملكها يشير الى الرى في المقام الأول^{٢٧}. لذا فإن ماترويه المزارع هو ملك خاص له، أما ماترويه الطبيعة فيعتقد أن إليها رواه وبالتالي فهو يعد حقولاً أو ملكية خاصة به، وبالتالي كان ينظر اليه باعتباره بعل المنطقة أو صاحبها.

من المفترض بصفة عامة أن أرض بعل أي الحقول التي لا تروى يدويًا تعنى الأرض التي ترويها «ماء السماء» كما يسمّيها العرب. ويستنتج من ذلك أيضاً أن بعل الذي ينسب إلى نفسه الأرض الرطبة والخصبة بطبيعتها هو إله السماء (بعل شاميم) الذي يلعب دوراً كبيراً في الديانة السامية اللاحقة والذي يعد هو والشمس شيئاً واحداً. إلا أن هذا الرأي يبدو مناقضاً لظروف نمو الزراعات في معظم بقاع المناطق السامية حيث يندر المطر أو يقتصر على مواسم معينة فتظل الأرض جرداً بلا حياة معظم أيام السنة إلا إذا رويت يدويًا أو باستخراج المياه الجوفية. ومن الواضح لنا بالطبع أن الخصوصية ترجع في النهاية إلى المطر الذي ينذر البناء والآبار والحقول؛ إلا أن معرفة ذلك كانت تتجاوز حدود المعرفة

عند الساميين الأوائل ^{٢٨} ولو أن تمييز المناطق الدائمة الخضرة والثمر عن الحقول الأقل خصوبة في الموسام غير المطيرة كان واضحاً ومعروفاً حتى لأشد نظم الزراعة بدائية.

للمطر أهمية بالغة بالنسبة للرعي في الجزيرة العربية ^{٢٩}، إلا أنه يتسم بدرجة من عدم الانتظام لاتساعه بایجاد أساس تقوم عليه الزراعة عدا أقصى الجنوب الذي يدخل ضمن حواف منطقة الرياح الموسمية. ويتم من حين لآخر استزراع بعض القرعيات في بعض البقاع في أعقاب هطول الأمطار الفزيرة؛ وفي السهول الواسعة حيث تفرق الأمطار في تربة ثقيلة وتعجز عن التدفق على السطح، يتواجد التخيل أحياناً ويشمر ثرا شديد الجفاف لانفع فيه ^{٣٠}. إلا أن التناقض بين الأرض الخصبة طبيعياً وتلك المخصبة صناعياً لاعلاقة مباشرة له بالمطر بالنسبة للمزارع العربية، بل يتوقف على عمق المياه الجوفية. فحيثما استطاعت جذور التخيل الوصول إلى المياه الجوفية، أو حين تكون هناك جداول متفرقة من المياه الجوفية تحت الأرض تغذى واحدة دون استخدام السوق، فإن الأرض تكتسب خصوبة طبيعية، ويعتقد أن الأرض في هذه الحالة «أرضاً رواها بعل». ويقول أفضل المتخصصين في الجزيرة العربية أن تخيل بعل هي تلك التي تشرب من جذورها دون رى صناعي ولا مطر «من ماء خلقه الله تحت الأرض» ^{٣١} وهي تحديد أدق لما يستحق عليه العذر كاملاً، يرد ذكر بعل والسماء معاً، ولا يرد أى منها بديلاً عن الآخر ^{٣٢}.

من ثم، فالشواهد العربية تؤدى بنا إلى ربط عملية النماء التي تسمى بعل لا بأمطار السماء بل بالبنابيع والجداول والمياه الجوفية. ومن ناحية أخرى، يتضح

(من سِفر هوشع مثلاً) أن البعليم كانت بالنسبة للشعوب الزراعية في كنعان هي مانحة الخصوبة للمحاصيل التي تعتمد على المطر اعتماداً كلياً بمعظم أنحاء فلسطين. وهنا نجد بعل السماء (بعل شاميم) بصفته محلية منها «مرانا» (سيد المطر) في غزة^{٣٣}. وهكذا يبرر التساؤل بما إذا كانت الفكرة السامية الأصلية عن النطاق الذي ينحصر فيه نشاط البعل قد طرأ عليه تغيير في الجزيرة العربية بحيث يتفق مع مذاخرها العمياء، وما إذا كانت فكرة بعل باعتباره سيد المطر قد نشأت في حقبة لاحقة.

من السهل أن نجيب على هذا التساؤل إذا علمنا علم البقين ما إذا كان استخدام لفظ «بعل» باعتباره لقباً إلهياً تشاً في الجزيرة العربية أم كان دخيلاً من عند الساميين الزراعيين خارجها. أما بالنسبة للبديل الأول الذي يحظى بالقبول عند بعض من أوائل علماء عصرنا ومنهم لهاوازن وتولذك، فإن عبادة بعل تعد أقدم من تفرق الساميين وترجع إلى حقبة كان كل الساميين فيها لا يزالوا بدوا. وفي هذه الحالة، يصبح من المؤكد أن العرب باعتبارهم أقرب من يمثلون حياة الساميين القدية كانوا أشد تمسكاً بالفكرة القدية عن البعل. وأعتقد من جانبي أن أكبر احتمال هو أن بعل كلقب إلهي عرفته الجزيرة العربية مع معرفتها للتخيل الذي كان دخيلاً على شبه الجزيرة. وهذا دليل مباشر مستمد من التقوش الخاصة بعبادة «البعل» عند أقباط الصحراء السامية إلى الشمال، وعند أهل سبا وحضرموت بجنوب الجزيرة العربية؛ أما بالنسبة لمنطقة الوسط، فلم تكن عبادة البعل إلا استناداً من بعض الشواهد المقوية وأهمها تلك العبارة التي ناقشناها^{٣٤}. من ثم، يمكن القول أن عبادة بعل لم يعرفها البدو الرعاة إلا

بقدره وقوعهم تحت تأثير أهالى الواحات الزراعية الذين استعماروا فنهم من سوريا والعراق وما كانوا ليخفقون فى استعارة الديانة الأجنبية معه، وهو ما كان يعد ضرورياً لضمان نجاح زراعاتهم. ولكن حتى مع هذا الافتراض أجدى أن يستبعد أن يكون بعل قد تحول مع دخوله الى الجزيرة العربية من إله للمطر الى إله للبنابيع والمياه الجوفية. وعلينا في هذا المقام أن نركز على حضارة النخيل، ولا أجدى دليلاً على أن النخيل كان ينمو كثيراً في الأراضي التي تعتمد على الأمطار وحدها في أي جزء من المنطقة السامية. وحتى في فلسطين التي تعد حالة غروريّة لأرض سامية تعتمد على المطر، ثم فارق شاسع بين خصوصية الأراضي التي تعتمد على المطر وحده والأراضي التي تعتمد على الري الطبيعي أو اليدوى مما يزيد من صعوبة تقبل فكرة الخصوصية الطبيعية التي تعبّر عنها عبارة «أرض بعل». ولاشك عندى في أن الزراعة عند الساميين بدأت في مناطق تعتمد على الري الطبيعي بالبنابيع والجلداول وأن لغة ديانة البيئة الزراعية استقرت في ظل الظروف السائدة بهذه المناطق.^{٣٥}

وما يؤكّد هذا الرأى الشخصية المحلية للبعلين والتي كانت دائماً بمثابة لنز محير بالنسبة لمن يبدأون بفكرة بعل باعتباره إلهها سماوياً، ولكن سرعان ما يكتشف إذا كان البحث عن نفوذ الآلهة في مناطق الخصوصية الطبيعية وعند البنابيع وعلى ضفاف الأنهار وفي الرووج والغابات وعند سفوح الجبال الظلية الخضراء وبالقرب من مجاري الأنهار العميقة. كان كل الساميين وينقض النظر عن الزراعة يضفون درجة من القدسية على مثل هذه المناطق؛ ولما كانت الزراعة لا بد وقد بدأت في مناطق ذات خصوصية طبيعية، فلا مفر من استنتاج أن ديانة

البيئة الزراعية نشأت عن التدميسة التي كانت تضفي على المروج الخضراء الغنية بالماء^{٣٦}. فالملاخ في المنطقة شديد الصعوبة. فحين يسافر المرء في صحراء الجزيرة العربية يقطع أياماً وهو سائر على هضبة صخرية ووديان بركانية أو بحار من الرمال تحيط بها الجبال الصخرية الجرداة التي تخلو من الخضرة عدا بعض أشجار الشوك والسنط والأعشاب الشوكية، وفجأةً وعند منعطف من الطريق يجد وادياً تخرج فيه المياه من جوف الأرض إلى سطحها ويدخل فجأةً إلى عالم جديد حيث الأرض تكسوها الخضرة وتنتشر فوقها مروج النخيل تظللها من قسوة الهجير، حيث يدرك المرء أن بقعة كهذه كانت بالنسبة للإنسان القديم جنةً ووطناً للآلهة. وبختلاف الأمر قليلاً في سوريا وخاصةً في موسم الربيع وفي المناطق التي تضم نبعاً أو أرضاً سبخة. ولم يكن الوثنيون الهمج وحدهم هم الذين كانوا يستشعرون ما بهذه المروج من دلالات دينية. (تشريع أشجار الرب أرز لبنان الذي نصبه، حيث تعيش العصانير، أما اللائق فالسرو بيته) (المزمير، ٤/١٦، ١٧). وقد ينطبق ذلك على وصف الطبيعة بمنطقة بعل لبنان، ولكن من ذا الذي لا يشعر بجلاله القدسي المهيب؟ ومن ذا الذي لا يحس بلمحة الطبيعة البدائية التي تبدو واضحة في المزמור الأول؟: «فيكون كشجرة مغروسة عند مجاري المياه، التي تعطى ثمرها في أوانه، وورقها لايذيل، وكل ما يصنعه ينجح» (المزمير، ١/٣).

حين يضيق مفهوم أرض بعل بهذه الصورة إلى أقدم أنماطه وينحصر في بعض البقاع التي تبدو كما لو كانت يد الآلهة قد روتها^{٣٧}، تكون قد أوشكت على الانتقال من فكرة أرض الإله إلى فكرة بيته ووطنه. ولكن قبل أن نخطو

مثل هذه الخطوة ينبغي أن نشير إشارة خاطفة إلى الطريقة التي اتسع بها نطاق الفكرة البدائية وامتد أثيرها. فكل المنتجات الزراعية التي نراها في سفر هو شع كان يعتقد أنها هبة البعليم، وكل الأتباع الذين كانوا يتربدون على معبد بعينه كانوا يقدمون عطاياهم للإله المحلي من باكورة الثمرات سواء كانت المحاصيل تنمو بأرض ذات خصوبة طبيعية أو بأرض تروي يدويًا أو بحقول يسقيها المطر. من ثم، كان الإله قد اكتسب بعض حقوق الملكية، أو على الأقل بعض الحقوق السيادية على المنطقة التي يقطنها أتباعه بعيداً تماماً عن أرض بعل الأصلية.

ويمكن إدراك أولى الخطوات في هذه العملية من المبادئ الأساسية للتوانين الوضعية السامية. فملكية المياه أقدم وأهم من ملكية الأرض. ففي الجزيرة العربية البدوية ليست هناك ملكية صريحة للمراعي الصحراوية، بل هناك بعض القبائل أو العائلات تسيطر على موارد الماء التي يصبح حق الرعي بدونها بلا جدوى. وإذا حفر المرء بثراً يُعْتَرَف له بالأهلية في سقى إبله منه على إبل غيره؛ وله حق مطلق في منع غيره من استغلال مياهه لأغراض زراعية مالم يدفعوا له ثمنها، وهذا هو القانون الإسلامي؛ إلا أنه يتفق تماماً مع الأعراف العربية القديمة بل مع الأعراف السامية عامة كما يتضح من العديد من المواقع في التوراة^{٣٨}. وعلى أساس هذه المبادئ يتضح أنه حتى في المرحلة البدوية من مراحل تطور المجتمع كان يعتقد أن إله الماء له حقوق ما على المراعي المجاورة التي كان استغلالها يتوقف على الحق في ورود ينابيع الماء. وبدخول الزراعة تم تقيين هذه الحقوق. فكل الأراضي المزروعة تعتمد عليه في الحصول على الماء الذي يرويها وتقدم له باكورة ثمارها أو الأعشاش عرفاناً بفضلاته. وفي كثير من بقاع المنطقة السامية، خاصة أراضي دجلة والفرات التي كانت المصدر الرئيس

للتجمع في الشرق القديم، كانت الزراعة تعتمد على الري اعتماداً كلياً بما يسمح بإدخال كل الأراضي الصالحة للسكنى ضمن نطاق الآلهة التي ترسل الماء من مخازنها في جوف الأرض والينابيع والأنهار لتحسّن الأرض الميتة. أما في فلسطين فكانت الخطة تمثل مصدراً رئيساً للثروة الزراعية وكانت تنمو دون رى في الأراضي التي تعتمد على المطر وحده. وفي زمن هوشع كانت باكورة محصول الخطة تقدم قرباناً للبعليم الذين أصبحوا نتيجة لذلك هم مانحو المطر وسادة الماء المرسل في كنعان. ولابد من البحث عن تفسير لهذه الحقيقة في الاستغلال البرغاني للمجاز، وهو إحدى سمات الفكر القديم. فتقربة أن البعلم هم خالقون الخصوبة ما كانت لتنشأ في المجتمعات التي كانت تعتمد في زراعتها على الري. إلا أن قليلاً من التأمل حقين بأن يقنعوا بأن أقدم أشكال الزراعة كانت بالضرورة من هذا النوع حتى في فلسطين. فالزراعة تبدأ في أخصب المناطق، وهي في هذا المذاق تعنى المناطق التي ترويها الجداول والينابيع. ولابد أن هناك قرى زراعية نشأت في مثل هذه المناطق كل بطريقة خاصة بها في عبادة البعل المحلي، بينما ظلت سهول شارون وما يسمى اليوم برج ابن عامر مهجورة للرعاة الرحل. ومع انتشار الزراعة من هذه المناطق إلى كل الأراضي المحيطة انتشرت عبادة البعلم وأمتد نطاق آلهة الينابيع ليشمل الأراضي التي تسقيها السماء، وشيئاً فشيئاً أضافت إلى سماتها القديمة السمة الجديدة «سادة المطر». وانتقلت المفاهيم الحسية للساميين الأوائل مع هذا التطور، فرأى البشر بأعينهم كيف ينشأ السحاب من البحر (الملوك الأول ٤٤/١٨؛ المزامير ١٣٥/٧)، ومن ثم لم يكن لديهم أى من الأفق البعيد (إرمياه ١٠/١٣؛ المزامير ١٣٥/٧).

شك في أن المطر يأتي من نفس المصدر الذي تسبّع منه بنابع اليسعى وجدوا لهم^{٣٩}. وفي أقدم أشعار العبرانيين، حين يحلق الرب فوق أرضه في العاصفة، فإن لا يطلق من السماء، بل من جبل الطور؛ وهذا مفهوم طبيعي، إذ تجتمع العواصف في المناطق الجبلية حول أعلى القمم. ويمكن لنا أن نستنتج في هذا الصدد أن السحب الطيرية حين كانت تهطل بفرازرة على الوديان العالية وفوق قمة جبل لبنان التي كان يعتقد أنها مقر أكبر بعليس فينقيا عند منابع الأنهار المقدسة، كان أتباعها يجدون فيها دليلاً مرتباً على أن آلهة البنابع والأنهار كانت هي واهية المطر. وفي المرحلة الأخيرة من ديانة الفينيقيين حيث كان يعتقد أن كل الآلهة كانتات سماوية أو فوقية كانت أقدس المعابد لانزال هي معابد آلهة البنابع والأنهار المقدسة وظلت الطقوس والأساطير شاهداً على أصلالة هذه الآلهة. وستصادفنا أمثلة عديدة على ذلك في حينها. أما الآن، فيكتفى أن نستشهد بعفوة حيث كانت أورانياً أو إلهة السماء تُعبد يالقائهم الترابيين في الحوض المقدس وحيث كان يعتقد أن الإلهة كانت تهبط مرة كل ستة في مياهه على هيئة شهاب^{٤٠}.

وأخيراً، فإن قدرة الإله على منح الحياة لم تكن قاصرة على الطبيعة النباتية بل كان ينسب له الفضل في تكاثر الماشية والأغنام، كما يعود إليه الفضل في زيادة عدد البشر. وتتوقف الزيادة في الطبيعة الحية على خصوصية التربية، والأجناس البدائية التي لم تكن قد تعلمت بعد التمييز الدقيق بين مختلف أشكال الحياة كانت تعتقد أن الحياة الحيوانية والنباتية تنشأ من الأرض وتخرج منها. فالأرض هي ألم كل شيء في أغلب الفلسفات الأسطورية، كما أن مقارنة

حياة الإنسان أو الجنس البشري بحياة الشجرة والتي شاعت في الشعر السامي وفي غيره من الأشعار البدائية لم تكن مجرد صورة مجازية في أصلها. وبالتالي فحين ينسب الفضل في نماء النبات إلى قوة إلهية بعينها فإن نفس هذه القوة تلقي الحمد والثناء من أتباعها على تكاثر الماشية وزيادة أعداد البشر. فكانت باكورة الماشية والشمار تقدم قربانا في معابد اليعيم^{٤١}، ومن أكثر الأسماء التي يطلقها الآباء على أبنائهم وبناتهم انتشارا هي تلك التي تصف الطفل بأنه هبة رب^{٤٢}.

في هذا العرض السريع لتطور فكرة اليعيم المحليين تركنا كثيرا من التفاصيل لكي ننطرق إليها ضمن حديثنا عن الطقوس الدينية وإنني لأنني بنفسي في هذه المرحلة عن الخوض في ما لفهم اليعيم باعتبارها ثورى ثمرا أو تتوالد من أثر على تطور اتجاه أسطوري حسى رفيع، خاصة عندما كانت الآلهة تنقسم إلى جنسين، وكان من المعتقد أن البعل هو المنصر الذكرى في عملية التكاثر، أو حارث الأرض التي يخصبها^{٤٣}، فهذا يدخل ضمن مناقشة طيبة الآلهة.

كما سيلاحظ أن تابع الأفكار التي اترحناها لا ينطبق في مجمله إلا على أهل الزراعة كسكان كنفان وسوريا والعراق واليمن. وفي هذه الأجزاء من العالم السامي بالتحديد سادت فكرة الآلهة المحلية باعتبارها بعيلم، ولو أن هناك بقايا للفظ بعل باعتباره لقبا إلهيا نصادفه في وسط الجزيرة العربية في عدة آثار^{٤٤}.

كانت الزراعة في مناطق وسط الجزيرة العربية تنحصر في الواحات،

وكانت الألفاظ المرتبطة بها مستعارة من الساميين الشماليين^{٤٥}. وقبل ظهور أقدم الكتابات العربية بقرون عديدة، حين كانت الصحراء هي الطريق الذي تسلكه تجارة الشرق، كانت مستعمرات الساميين واليمينيين والآراميين المستقرين تحمل الواحات وموارد الماء في البداية وهي أماكن كانت تصلح كمحطات للقوافل ولهؤلاء المهاجرين ينسب الفضل في دخول الزراعة بل في معرفة التخليل نفسه. ولم تكن أشد العقائد تطوراً تنتهي إلى البدو الخالص بل إلى هذه المستوطنات الزراعية والتجارية التي كان البدو لا يترددون عليها إلا للحج، لا ليقدموا فروض الطاعة الواجبة لسيد الأرض التي يستمدون حياتهم منها، بل ليوفوا زورهم. وكما تشير معظم معلوماتنا عن العقائد العربية إلى زيارات الحج التي كان البدو يقومون بها، هناك انتباع بأن كل القرابين كانت زوراً، وأن الخراج الثابت عن ثمار الأرض كذلك الذي كان يؤدي في المناطق المستقرة للبعيل المحلي لم يكن معروفاً، إلا أن هذا الانتباع يفتقر إلى الدقة. ففي القرآن (سورة الأنسام، آية ١٣٧) وفي غيره من المصادر لدينا شواهد كافية على أن العرب المستقرين كانوا يؤدون للإله خراجاً ثابتاً عن حقوقهم بتخصيص حصة محددة من الأراضي المروية والمزرعة له^{٤٦}. من ثم، فهناك تطابق كامل بين العرب المستقرين وغيرهم من الساميين، والتساؤل الوحيد هو ما إذا كانت العقائد التي تنتهي لنوعية البعل واسم البعل نفسه غير مستعارة مع الزراعة من الشعوب السامية الشمالية.

هذا تساؤل أجد ميلاً للإجابة عليه بالإيجاب؛ إذ لم أصادف عند العرب لفظ بعل ومشتقاته بصورة تخالف الرأى القائل بأن أصله يرجع إلى الواحات

الزراعية، في حين أن هناك كثرة من الأمثلة تؤيد هذا الرأي. ولامعنى لعبارة «الأرض التي يرويها البعل» إلا إذا قورنت بعبارة «الأرض التي ترويها يد الإنسان»، ولاشك أن الرى ليس أقدم من الزراعة. وهناك شك فيما إذا كانت فكرة الإله باعتباره المصدر الدائم والأصيل للحياة والخصوصية – وهو أمر يختلف كل الاختلاف عن الإيمان بأن الإله هو الأب الأعلى لأنباعه – كان لها مكان في البيانات القبلية القديمة عند العرب البدو. فمصدر الحياة والخصوصية بالنسبة للبدوى الذى لا يمارس الرى هو المطر الذى يحيى المراعى في البدية، وليس هناك دليل على أن المطر كان يعزى للألهة القبلية. فالمطر عند العرب يتوقف على النجوم، أى على المasons التى لها تأثيرها على كل القبائل بالتساوى؛ ومن ثم، فحين يعزى المطر إلى إله فإن هذا الإله هو الله، ذلك الإله الأعلى غير القبلى^{٤٧}. كما يلاحظ أن أقرب الأسماء التي تعبّر عن أفكار دينية عند العرب إلى أسماء الساميين المستقررين كانت تشقّ من أسماء آلهة كانت عبادتها منتشرة ولاتقتصر على البدو. وسيتضح في محاضرة لاحقة أن النمط الأساسي للقرابين العربية لا يتخذ شكل خراج يؤدى للإله، بل مجرد مظهر ينم عن التقرب إليه. وكان التقرب بياكورة الشمار والذى كان يحتل مكانة مرموقة في ديانة الكتتعانين معروفا في الجزيرة العربية. إلا أن هذا النوع من القرابين لم تكن له مكانة كبيرة؛ فلامبجد دليلا على آداء الخراج المقرر للألهة، ويبعد أن قرابين الأعياد في المasons الثابتة والتي كانت من سمات البيانات التي تعتبر الآلهة مصدرا لتجدد الخصوصية سنويا كانت قاصرة على المعابد الكبرى التي كان البدو لا يدخلون فيها أسم الله غريب إلا في موسم الحج^{٤٨}. ولعل العرب البدو تعرفوا

على اسم بَعَل في هذا الموسم، إلا أنهم لم يقتبسوا مفهوم الإله باعتباره صاحب الأرض ليطبقوه على آلهتهم القبلية، وذلك لأن الملكية الخاصة للأرض في الباذية لم تكن معروفة وكانت الماء والمراعي ملكية عامة لكل فرد في القبيلة.^{٤٩} أما بالنسبة لتأثير الزراعة وما يتبناها من أنكار ترتبط بالحياة المستقرة على دين العرب فابد لنا أن نتذكر أن آلهة المَلَر (أي أهل القرى والبلدان) في القرون السابقة على ظهور الإسلام نسخت آلهة الوير (أي أهل الخيام المصوّعة من الوير). وكان الحج إلى المزارات الكبرى والمعابد الصغرى الخاصة بعرب المدن والتي لم يكن يتردد عليها إلا بعض القبائل من أهم الطقوس الدينية عند البدو، ويبعد أنها كانت شعيرة ثابتة في المناطق التي ظهرت بها بوادر استقرار. وحيثما كان للإله بيت أو معبد نجده نشاطاً ملائماً لم يعودوا يدوا خلصاً، بل من بدأوا في بناء بيوت ثابتة؛ والحقيقة أن الدراسات الحديثة تبين أن القبيلة العربية حين كانت تشرع في الاستقرار كانت تتعلم مبادئ الزراعة وإقامة بيوت ثابتة قبل أن تخلّى عن خيامها. وكانت هناك مزارات بلا معابد ولكن حتى في هذه المزارات كانت للإله ثروة خاصة به في كهف من الكهوف وكاهن يرعى ممتلكاته، وليس هناك ما يشير الاعتقاد بأن الكاهن كان من النساء الزاهدين. والمفترض أن كل موضع مقدس في زمن النبي محمد كان بثابة مركز صغير لحياة زراعية مستقرة وبؤرة لأنكار دخيلة على البدو الخلّص من كانوا يترددون عليه.^{٥٠}

والنتيجة النهاية لهذا النقاش المطول هي أن مفهوم الإله المحلي باعتباره بعلا أو سيدا للأرض ومصدراً لخصوصيتها ووابها لكل ما يتمتع به أهلها من طبيات الحياة كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو مجتمع زراعي ويتضمن سلسلة من

الأفكار المجهولة بالنسبة للحياة البدائية للصياد الهمجي أو البدوى الرعوى الحالى. لكننا رأينا أيضاً أن الأفكار الأصلية عن أرض بعل كانت قاصرة على بعض المناطق التي كانت يد الإله تزرعها وتترويها وتعد وطنه. لذا فإن نكرة أرض الإله فى طور نشأتها تبدو وكأنها مجرد تطور يتوافق مع نحط الحياة الزراعية لفكرة أكثر بدائية فحوها أن الإله له قدس خاص به على الأرض. فالعادات الزراعية تعلم البشر أن ينظروا إلى هذا القدس على أنه جنة للإله تزرعها وتخصبها يده، إلا أن الزراعة لم تكن هي التي أدت إلى نشأة نكرة اعتبار بعض الأماكن مقاراً لقوى غيبية.

أما مسألة أن الآلهة غير قادرة على كل شيء، بل تخضع لقيود الزمان والمكان وأنها لا تستطيع التصرف إلا حيئماً وجدواهم أو رسلاهم، فهي نكرة كونية قديمة ولا تحتاج إلى تفسير. وليس هناك مجال من مجالات الفكر يبدأ البشر بالأفكار الخارجية عن نطاق خبرتهم أو بالكتابات التي تسمو على الزمان والمكان. من ثم، فسهما كانت طبيعة الآلهة فقد كان يعتقد من البداية أن لهم أقداسهم الخاصة بهم ينطلقون منها ثم يعودون إليها ويجدهم فيها أتباعهم من كانت تربطهم بهم صلات ثابتة. وليس لنا أن نستنتج سلفاً أن هذه الأقداس كانت بالضرورة أماكن على وجه الأرض، فكما أن هناك طيوراً في السماء وأسماكاً في البحر وحوشاً في الغابة ربما كانت هناك آلهة سماوية وألهة مائية تحت الأرض وألهة أرضية. وفي حقب لاحقة سادت الآلهة السماوية كما نرى في انتشار عملية التقرب بالنار حيث كانت عبادة العابد تتجه إلى أعلى في عمود من الدخان يرتفع من الهيكل نحو عرش الإله في السماء. إلا أن القراءين

لم تكن كلها من نار. فكان الإغريق وخاصة في العصور القديمة يدفنون القرابين المقدمة لأنّة العالم السفلي وكانوا يلقون في الماء قرابينهم المقدمة لأنّة البحار والأنهار. وقد عرف الساميون هذين النمطين من الطقوس التي لا تدخل فيها النار؛ أما عند العرب فكان التقرب بالنار غير معروف تقربياً، وكان العابد يقدم قراباته للإله بمجرد وضعه على بقعة مقدسة من الأرض أو تعليقه على شجرة مقدسة أو يصبه على حجر مقدس إذا كان القربان ساللاً أو من دم. وفي مثل هذه الحالات نجد أن فكرة المحلية ترتبط بالإله في أبسط أشكالها. وثم مكان ثابت على وجه الأرض حملته شجرة مقدسة أو حجر مقدس يمبل الإله إلى التواجد عنده وتصله القرابين التي تقدم فيه.

وفي عصور لاحقة كان مقر الإله معبداً أو «بيتاً» أو «قصرًا» كما كان الساميون يسمونه. أما القاعدة فهي أن قدس الإله كان أقدم زماناً من البيت، ولم يكن الإله يحتل مقره في مكان ما لمجرد أن هناك بيتاً قُدم له، بل على العكس؛ فحين تعلم البشر بناء بيت يسكنونها أقاموا بيتاً لإلههم في المكان الذي كان يعرف بأنه مقره. ومع ازدياد عدد السكان وتضاعف عدد المعابد، وجدت الوسائل لتجنب هذه القاعدة، وتكونت أقدس جديدة في أنساب الأماكن للأتباع؛ ولكن حتى في هذه الحالات كان يراعى الا يقام المعبد إلا في مكان يدخل في دائرة تأثير الإله، وكانت أقدس الحُرم هي تلك التي كان يعتقد أنه يتردد عليها منذ القدم.

أما سكن الآلهة في أماكن محددة واتخاذ هذه الأماكن صفة القدسية لتحول إلى أماكن صالحة للعبادة نتيجة لذلك فلم تكن بالنسبة للقدماء مجرد

فكرة، بل حقيقة توارتها الأجيال وقبلتها ببيان مطلق. لذا نجد أن إيجاد أقدس جديدة وإنشاء هيكل جديدة ومعابد لا يتم إلا في المكان الذي يقدم الإله دليلاً قاطعاً على وجوده فيه. وكل ما كان يتطلب الأمر لإيجاد قدس سامي هو السابقة؛ فكان من المفترض أنه حينما يجلِّي الإله لأتبعه ولو لمرة واحدة فإنه سيُفعل ذلك مرة أخرى، وبتكرار السابقة كانت قدسيَّة المكان تتحذَّل سمة الثبات التام. لذا كان التجلُّ في الأجزاء الأولى من التوراة يُؤخَذ دائمًا على أنه مبرر قوي لتقديم القرابين في نفس المكان. فكان الإله يتجلِّ إما بصورة مرئية أو من خلال عمل معجز، وبالتالي لم يكن يتبعه ممكناً خارج المكان. فنجد شاؤل يبني مذبحاً في موقع انتصاره على الفلستينيين^{٥١} ويقيم الآباء أقدسًا في المكان الذي تجلَّى فيه ربُّهم عنده^{٥٢}. والرب حتى في ديانة العبرانيين ليس قريباً في كل مكان وزمان، وحين يراه إنسان رأى العين فإنه ينهرز الفرصة ليقدم له فروض الطاعة. إلا أن الشعائر العادلة للديانة لم تكن تتوقف على تجليات الحضور الإلهي؛ بل كانت تقدم على افتراض أن هناك أماكن ثابتة تجلَّى عندها ربُّ من قبل ومن المتظر أن يتجلَّ عندها مرة أخرى. وحين يرى يعقوب في النام تجلِّياً إلهياً في بيت إيل، يستنتج أنَّ الرب حاضر هناك وأنَّ المكان «هو بيت الرب وبواة السماء». لذا فقد ظلَّ بيت إيل يُعد أحد الأقداس الكبُّرى حتى السبي. كما أن كلَّ الأماكن التي وردَ عن الآباء أنهم تعبدوا فيها أو تجلَّى لهم الرب عندها كانت تعتبر أماكن مقدسة في التاريخ اللاحق، وظلَّ أحد هذه الأماكن على الأقل من الأقداس الكبُّرى حتى ظهور المسيحية، وهو مَمْرَى. ولنا أن

نستعين بهذه الحقائق باعتبارها صورة إيضاحية للديانة السامية عامة، لا للسمات المميزة للديانة الروحية للثورة؛ إذ أن تقديس بيت إيل وشكيم وibir سبع وسائل الموضع المقدسة التي وردت عن الآباء اخْتَلَطَت بعناصر كنعانية وكانت تعدد وثنية في نظر الأسياء وكانت الشعائر التي تؤدي فيما بعد عند مَمْرَى والتي قضى عليها الأباطرة المسيحيون تعدد وثنية تماماً^٥.

كان قانون السابقة باعتباره يمثل قاعدة مؤكدة للثوابت الدينية شائعاً في الديانة التوراتية وفي الوثنية المنتشرة حولها؛ ويكمِّن الفارق في التفسير الذي ورد عنها. وحتى في هذا الصدد نجد أن أجزاء العهد القديم لا تسرُّ على نسْتَ واحد. فمَقْرَبُ الرب في صهيون يتجرد من الصفة المادية تجراًداً تاماً عند تَبَّأْ كأشيماء. فلم يرْتَقِ أشعِياء إلى مستوى العهد الجديد في مفهومه بأنَّ الرب الذي يُعِدُّ روحًا ويعُدُّ روحانياً لا يُفرِّق في عبادته بين مكان وآخر، وأنَّ قرِيبَ يُجِبُ دعوات البشر في كل مكان؛ إلا أنه يعجز عن الارتفاع إلى هذه الرؤية لا من منطلق احترامه للطقوس التوارثية، بل لأنَّ تصورَ الرب على أنه ملك إسرائيل والمرشد الأعلى لدولتها القومية يعني بالضرورة أنَّ نشاطَه الملكي يتَّحد من عاصمة الدولة منطلقاً له. ولا يرقى المفهوم العادي للعهد القديم في الكتب التاريخية والشريعتات إلى هذه الدرجة من السمو. فالرب لا يرتبط بمكان دون الآخر، بل لا وجود له إلا في الأماكن التي «فيها أصنُع لاسمي ذِكْرًا» ويأتُى إلى أتباهه و «يبارِكُهم» (الخروج، ٢٠/٢٤). وحتى هذه الرؤية تسمُّ على أنكار البرائين القدماء من حيث أنها تمثل استئثار الأقداس الثابتة باعتبارها تلبِّي احتياجات الإنسان. ومن الواضح أنَّ الفكرة في تاريخ رُؤى يعقوب ليست أن

الرب كان يأتي ليعقوب، بل أن يعقوب كان يتجه دون وعي منه إلى المكان الذي كان يجد فيه سلماً يصل بين الأرض والسماء، والذي كان يمكن بال التالي الوصول إلى الإله عنده. ويتطابق ذلك مع مفهوم العبراني القديم عن سيناء أو حوريب «جبل الرب». فالأرض حول العلية المحرقة في الإصلاح الثالث من سفر التكوير لا تأخذ صفة القدسية لأن الرب تجلى لموسى عليها؛ بل على العكس فالتجلى يحدث عليها لأنها أرض مقدسة، فهي سكن الرب. وفي سفر الخروج ١٩/٤، عندما يقول الرب لبني إسرائيل في سيناء «وجئت بكم إلى» فالقصد أنه جاء بهم إلى جبل الرب؛ وبعد استقرار العبرانيين في كنعان بعده طويلاً، يصف الشعراة والأبياء الرب وهو قادم لمساعدة شعبه من سيناء في الرعد والعواصف.^{٥٥}

هذا الرأى الذي لا يجد في العهد القديم إلا في إحياء عرضي لفكرة بدائي يخنق مع الأنكار العادلة للوثنية السامية. فالصلات المحلية للآلهة تعتبر صلات طبيعية؛ والبشر يعبدون في مكان محدد لأنه البيت الطبيعي للإله أو قدره. والأماكن المقدسة بهذا المعنى تعد أقدس من المعابد، بل من بدایات الحياة المستقرة. فالراعي البدوى أو الصياد الهمجي ليس له بيت ثابت ولا يستطيع أن يتصور أن للإله بيتاً ثابتاً، بل له حتى أو مكان محدد تنحصر فيه معجزاته في المادّة وفي نطاقه تقع أقداسه أو مقاره. وعلى هذا الأساس يمكن له أن يتخيل لنفسه بقاعاً من الأرض المقدسة تردد عليها الآلهة في المادّة وفي داخل هذه البقاع يتخيّل نقاطاً تخضع بصورة خاصة لتأثير الإله. وفيما بعد، وتحت تأثير الزراعة والحياة المستقرة، تحول البقعة المقدسة إلى ملكية خاصة للإله، وتحول

النقطات ذات القدسية الخاصة في داخليها إلى معابدها؛ إلا أن الأولى لم تكن في الأصل إلا جبلاً أو وادياً في البرية الرجحة، ولم تكن الأخيرة سوى مواضع في الصحراء تتحدد بعلمٍ طبيعيٍ ما، كهف أو صخرة أو عين ماء أو شجرة.

رأينا أنه ما أن كان يتم إيجاد قدس من الأقداس كانت قوة العرف أو السابقة أو مجرد التعود على التعبُّد فيها في حد ذاته كافية للحفاظ على طابعه. وفي الأقداس الأكثر تطوراً كان المعبد وصورة الإله والمؤسسة الدينية بأكملها والمعجزات التي يرويها الكهنة والمعجائب التي كانت تحدث أمام عين الأتباع بتشابه تأكيد كافٍ للاعتقاد بأن المكان كان بالفعل يسَا للرب. أما في أشد الأقداس بدائية، فلم تكن هناك مثل هذه المقومات المصنوعة التي تساعده على الإيمان، وليس من السهل إدراك العملية التي استقر من خلالها الإيمان التقليدي بأن هناك موضعًا في البرية يعد أرضًا مقدسة لاله من الآلهة. والدليل على تردد الإله على موضع يعيشه يكمن في تجليه عليه، وهو دليلٌ تراكميٌ حسب نسبة تكرار التجليات. والصعوبة في هذا النوع من الأدلة لاتكمن فيما يتبادر إلى ذهاننا للوهله الأولى. فمن الصعب على المرء أن يتصور تجلياً مرتباً للإله يمكن رؤيته رأى العين، إلا أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بتكرار التجليات أو على الأقل بحدوثها في بعض حالات التواصل الشخصي بين البشر وقوى غيبية علياً. وحين تكون الطبيعة كلها غامضة وتكتشفها أنشطة مبهمة، فإن أي شيء أو حدث طبيعي يتصل بالخيال أو يثير أحاسيس الرهبة والجلال يؤخذ على أنه تجلٌ لكيان إلهي أو شيطاني. إلا أن مثل هذا الكيان الغيبي ليس إلهًا، فهو لا يصبح إلهًا إلا حين يدخل في علاقة ثابتة مع الإنسان أو بالأحرى مع مجتمع

من مجتمعات البشر. ففي عقيدة العرب الوثنين مثلاً كانت الطبيعة مفعمة بالكائنات الحية من النوع الغبي كالجن والعفاريت^{٥٦}. والجن ليسوا أرواحاً خالصة، بل كائنات مادية أشبه بالحيوانات منهم بالبشر، ف يتم تصورهم في العادة على أنهم كائنات يقطنها الشَّمَر أو في هيئة حيوانية كهيئة النعام أو الأفاعي. وأجسامها ليست خيالية، فحين يقتل جنٌ تبقى منه جثة مادية، إلا أن لهم قدرة غامضة على الظهور والاختفاء، بل على تغيير أشكالهم واتخاذ هيئة البشر من حين لآخر، وحين يعتدى عليهم يشارون لأنفسهم بطريقة خارقة للملائكة، كالإصابة بمرض أو بمس من الجنون. وهم كالضوارى لاتربطهم بالبشر صلات ود أو علاقات ثابتة، بل إنهم خارج نطاق المجتمع الإنساني فيترددون على الأماكن المهجورة والموحشة بعيداً عن الأماكن التي يطرقها البشر^{٥٧}. ويتبين في عدة مواضع من العهد القديم أن الساميين الشماليين كانوا يؤمنون بعفاريت من نوع مماثل تماماً من تيروس يكسوها الشعر (شعيريم) ووحوش ليلية (ليليت) كانت تسكن الخراب والأماكن المهجورة مع ابن آوى والنعام وسائر الحيوانات التي تتجنب مواطن البشر^{٥٨}.

وفي الإسلام مسخت آلهة الوثنية في هيئة الجن كما كان يطلق اسم شعيريم^{٥٩} على آلهة الساميين الشماليين في سفر اللاويين، ٧/١٧، أو كما تحولت آلهة اليونان وروما إلى شياطين في أعين المسيحيين الأوائل. وفي كل هذه الحالات لم يكن أتباع آية ديانة متطرفة مستعدين لإنكار أن آلهة الوثنية كان لها وجود فعلي وأنها فحلت ماؤرد عنها؛ والفارق بين الآلهة والجن لا يكمن في طبيعتهم وقدراتهم - فالوثنيون أنفسهم لم يكونوا يعتبرون آلهتهم قادرة على

كل شيء - بل في علاقتهم بالبشر. وكانت الجن ستصبح آلهة من نوعية متوسطة بالنسبة للأئمط الفسحة من الوثنية لو كانت لهم دائرة من الرعايا والأتباع من البشر؛ والإله الذي يفقد أتباعه يتراجع إلى مراتب الشياطين باعتباره كائناً ذات قدرات غامضة وبمهمة لاتربطه بالبشر صلات شخصية، فيعد من الأعداء. وللشياطين كما للآلهة أقدس خاصية، وهي أماكن لها رهبتها وخطرها عند الآباء. أما مقر الجن فيختلف عن قدس الإله لأن الجن أنفسهم يختلفون عن الآلهة. فمنهم من يهاب البشر ويخشون بأسمه ومنهم من يتقربون إليه في رهبة ورجاء؛ فرغم عدم وجود فارق مادي كبير بين الشياطين والآلهة، إلا أن هناك اختلافاً معنواً كبيراً يتمثل في أن الجن غرباء وبالتالي فهم أعداء وفقاً لقانون الصحراء، في حين أن الإله في نظر أتباعه الذين يتزدرون على قدسه قوة معروفة وصادقة. والحقيقة أنه يمكن القول إن الأرض منقسمة بين الشياطين والضوارى من ناحية وبين الآلهة والبشر من ناحية أخرى^{٦٠}. وتتنتمى إلى القسم الأول البرية الموحشة بكل مابها من أخطار وخرائب وغابات بعيداً عن الدروب المأهولة والمراعى القبلية ولا يغامر بجitiازها إلا من أوتى الجرأة من البشر؛ والى القسم الأخير تتنتمى الناطق التي يألفها الإنسان ويتردد عليها من حين لآخر ويقيم في نطاقها العلاقات مع جيرانه من البشر ومع الكيانات التي تتخذ أقدسها بجنبه. وكما يتعذر الإنسان على البرية تدريجياً فتتراجع الضوارى أمامه، فإن الآلهة تطرد الشياطين، والمواضع التي كان يُخشى اجتيازها باعتبارها مواطن القوى الغامضة التي يفترض فيها الشر تفقد ما بها من رهبة وتحول إما إلى منطقة مشتركة أو إلى مقار للآلهة الصادقة. ومن هذا المنطلق فإن الاعتراف

بعض الموضع باعتبارها مقارن للآلهة هو التعبير الديني عن إخضاع الإنسان للطبيعة تدريجياً. وبنزو الإنسان البدائي للأرض كان لا يقنع بالمصاعب المادية وحسب، بل بالرهبة الغبية من المجهول أيضاً، وهي رهبة كانت تشنل طاقاته وتحول بينه وبين حرية استغلال قدراته في إخضاع الطبيعة لصالحه. فحيثما سادت الأرواح المجهولة يخشى أن تطأها قدماء لكي يستغل طيباتها لصالحه. أما حينما كان الإله ينحدر قدسه فهو على أرض يشعر عليها بالأمان في حمى الإله قريب منه؛ وتقوى الطبيعة الغامضة حلفاء له وليسوا أعداء (لأنه مع حجارة الحقل عهده ووحوش البرية تسالمه) ٦١.

وانتصار الآلهة على الشياطين كانتصار الإنسان على الوحوش لا بد وقد حدث بصورة تدريجية تماماً، وربما يمكن القول إنه لم يستقر إلا في المرحلة الزراعية حيث أصبح الإله الجماعة هو نفس سيد الأرض وواهب كل مابها من طيبات. ويبلوغ هذه المرحلة، فإن الشياطين والأرواح الخبيثة - التي لا ترتبطها بغير أنها من البشر صلات ثابتة - إما طردت إلى الخرائب والأماكن المهجورة أو تراجعت مكانتها لتصبح كائنات تابعة لا يحسب لها حساب إلا في الغيبات الفردية الخاصة دون أن تكون لها صلة بالديانة العامة. وفي داخل المنطقة التي تتردد عليها جماعة من البشر كان الإله الجماعة أسمى مكانة؛ وكل ظاهرة تبدو خارقة للمألوف كانت تعزى إليه وتعتبر رمزاً على قدرته أو على قدرة رسالته وكهانه وبالتالي كان كل مكان له سماته الخارقة للمألوف لا يعد مقرأ للأرواح المجهولة، بل موضعها مقدساً للإله المروف. وهذا هو الرأي الذي شاع بين العبرانيين القدماء والذي ساد بالطبع أيضاً بين جيرانهم الكنعانيين. وحتى هذه

المرحلة لم يكن من الصعب متابعة العملية التي تشمل كل هذا. ومن النتائج الواضحة أن القوى التي كانت تسكن منطقة يعيش فيها البشر لا بد أن تكون قوى خيرة. لكن ليس من السهل أن نعرف كيف تحولت الفكرة الغامضة عن الجيران الخارجيين للمأله والخيرين إلى المفهوم الدقيق عن إله محلى محدد، أو كيف تأثرت للقوة المحلية أن تقرن بالإله القبلى للجماعة. فالإله القبلى كما رأينا من قبل له صلات محددة وثابتة تماماً بأتبعه، وهي صلات من نوع يختلف تماماً عن الصلات المحلية التي كانت تحدث عنها لتونا؛ فهو ليس مجرد جار طيب لهم، بل هو من أقاربهم وهو أب لجنسهم (ولو في بعض الحالات على الأقل). إذن كيف يتأنى لأبي جنس من البشر أن يقرن بكتاب خارق للمأله يسكن موضعها معيناً ويتجلى فيه بظاهر مرئية أو بدليل آخر على قدرته يرضى العقل الساذج؟ إن لهذا الاقتران أهمية هائلة، فهو يؤدي إلى تحالف دائم بين الإنسان وأجزاء من الطبيعة لا تخضع لسلطانه وسيطرته وبالتالي ترفع مكانته في الكون وتطلق يده في حدود معينة من الشعور المدرن بالضياع والخوف الغامض من القوى المجهولة التي تناصره من كل جانب. وما كان خطوة بهذا الحجم على طريق تحرير الإنسان من عبوديته لما حوله من مظاهر الطبيعة أن تحدث بسهولة ولا يمكن تفسيرها بمنهج جامز سلفاً. فهي مشكلة لا تحل بطريقة مرتجلة، بل ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار مع تقدمنا في دراستنا.

على أية حال، هناك شيء واحد ينبغي إدراكه. فقد رأينا أنه من خلال الإله المحلي الذي تربطه صلات ثابتة بجنس البشر من ناحية ويعجال محدد من

مجالات الطبيعة من ناحية أخرى يدخل الأتباع في تحالف ثابت و دائم مع أجزاء من بيته المادية غير خاضعة لإرادته وسيطرته. لكن نفس الشئ يحدث على نطاق أضيق قليلا في المراحل الأولى من المجتمع الهمجي وبطريقة لا تشمل أى إيمان بآلهة فرد للنوع من خلال الطوطمية. ففي المرحلة الطوطمية من تطور المجتمع، كانت كل عشيرة من الهمج تعتقد بأنها قريبة الصلة ماديا ببعض أنواع مكونات الطبيعة الحية أو الجامدة، وبنوع من أنواع الحيوانات في الغالب. وكان كل حيوان من هذا النوع كان ينظر إليه باعتباره أخا ويلقى نفس مايلقاه الفرد من أفراد العشيرة، وكان يعتقد أنه يمد أقرباه من البشر بخدمات خيرة عديدة.^{٦٢} وأهمية هذا التحالف الدائم القائم على رباط القرابة بهجومعة كاملة من كائنات الطبيعة خارج إطار البشرية لاتقاد بمعرفتنا عن أى الحيوانات يصلح وأيها لا يصلح. نكما أن طبيعتها معروفة بصورة منقوصة، كان الخيال الهمجي يضفي عليها كل السمات المعجزة؛ ومن الواضح أن قدراتها تختلف عن قدرات الإنسان، ويفترض أنها يمكن أن تفعل الكثير من الأشياء التي تخرج عن نطاق قدرته. والحقيقة أنها وهبت قدرات خارقة للمألوف من النوع الذي كانت الوثنية تنسبه للآلهة - منها مثلا القدرة على التنبؤ بالغيب وشفاء الأمراض وما إلى ذلك.

إن أصل الطوطمية يعد مشكلة لاتقل صعوبة عن مشكلة أصل الآلهة المحلية. إلا أنهما مشكلتان غير مستقلتين؛ فما يحتاج إلى تفسير في كلتا الحالتين هو تحرير مجتمع من البشر من الخوف من بعض مظاهر الطبيعة من خلال إقرار مفهوم التحالف والانتماء المادي بينهما. وإنه لم الصعب أن

نفترض أن مفهوماً على هذه الدرجة من التسميز وله وجود في كل مكان من العالم ويتحذل عند الأجناس البدائية هيئة الطوطضم بصورة ثابتة يرجع إلى أصل متميز ومستقل عند الأجناس التي لا نعرفها إلا في حالة من تطور المجتمع أسمى من الهمجية. ولعل الإيمان بالله الطبيعة المحليين الذين هم أيضاً آلهة عشائريون لم يتطور مباشرة عن طوطمية أقدم، ولكن ما من شك في أنه قد تطور عن أفكار أو عن أعراف اتخذت من الطوطمية آداة للتعبير عنها، ومن ثم، لابد أن يعزى إلى أشد مراحل تطور المجتمع بدائية. ومن المهم أن نضع هذا في اعتبارنا ولو أننا يبغى أن نحدّر تفسير الثوابت الدينية البدائية من خلال مفاهيم تنتهي إلى مرحلة متقدمة نسبياً من الفكر الإنساني. إلا أن مقارنة الطوطمية يمكن أن تؤدي ما هو أكثر من هذه الخدمة السلبية لبحثنا، فهي تجذب انتباها إلى بعض عادات الفكر الموجل في القدم بما يلقى الضوء على عدة نقاط في مفهوم الأقداس المحلية.

وللبشر في نظام الطوطمية صلات لا بقوى الطبيعة الفردية، كالآلهة مثلاً، بل ببعض شرائح العناصر الطبيعية. وال فكرة أن الطبيعة كالبشر، تنقسم إلى مجتمعات أو مجتمعات من الأشياء تشبه جماعات المجتمع البشري أو عشائره. وبما أن تشييء الحياة ككل بالحياة البشرية أمر تصورى يهدف إلى اختراق كل عناصر الكون، فإن تطبيق هذه الفكرة قد يعتد ليشمل الكائنات الحية وكذلك الجمادات. إلا أن إحصاءات الطوطمية تبين أن العناصر الطبيعية التي كانت شغل العقلية البدائية الشاغل هي مختلف فئات الملكة الحيوانية. فكانت تربطها بها خاصة علاقات ثابتة من القربي والعداء وتركت فيها آمالها

ومخاوفها وعاداتها الغريبة. ويوضع هذه الحقائق نصب أعيننا علينا أن نعود للحظة إلى الجن عند العرب. فقد ناقشنا من قبل فارقا واحدا بين الآلهة والجن؛ وهي أن للآلهة أتباع أما الجن فليس لهم أتباع. إلا أن هناك فارقا آخر يفرض نفسه على انتباهنا؛ فالآلهة تنسن بالفردية، أما الجن فليست لهم هذه السمة. ففي ألف ليلة وليلة، نجد للجن أسماء فردية وشخصيات متميزة، أما في الأساطير القديمة فالجن الذي قد يظهر لأحد الناس لم تعد له شخصية مستفردة تزيد عن حيوان^{٦٣}. مما هو إلا واحد من مجموعة من الكائنات لا يتميز أحد أفرادها عن الآخر بالنسبة للإنسان وتشكل أمة أو عشيرة من الكائنات فوق البشرية^{٦٤}. تسكن منطقة ما وتوحد بينها صلات القرابة ومبدأ الثار بحيث أن العشيرة تكاثف معاً في الدفاع عن مواطنها ضد الدخلاء أو في الشأن من البشر إذا ما أصاب أحد أفرادها ضر منهم^{٦٥}. وهذا المفهوم عن مجتمعات الجن يتطابق تماماً مع مفهوم البدائي عن خلق الحيوان. فكل فصيلة من فصائل الحيوان تعتبر عشيرة منظمة توحد بينها روابط الدم ومبدأ الثار، وهي بذلك تمثل جبهة متحدة في مواجهة عدوان البشر على أحد أفرادها. وهذا التكاثف بين كل أفراد النوع وليس قوة الجن أو الحيوان بمفرده هو الذي يضفي على هذه الكائنات كل هذا الخوف في الخرافات العربية عن الجن والخرافات البدائية عن الحيوان. وهناك أوجه تشابه مذهلة بين عائلات الجن في الجزيرة العربية وعائلات الحيوان عند البدائيين، لكنها لان تعالج الموضوع معاملة كلية. وقد رأينا أن الجن يظهرون للبشر عادة في هيئة حيوان ولو أنهم يستطيعون الظهور أيضاً في شكل بشر. إلا أن هذه السمة الأخيرة لم تكن تمثل فارقاً جوهرياً بينهم وبين الحيوانات

العادية عند العرب الذين كانوا يؤمنون بأن هناك قبائل كاملة من البشر لديها القدرة على اتخاذ هيئة الحيوان. ويبدو بصورة عامة أن القدرات الخارقة لدى الجان لا تختلف عن تلك التي كان البدائيون يتسبونها للضوارى في المرحلة الطوطمية. فهم يظهرون ويخخنون في فموض وترتبط بهم أصوات ومخدرات غير مألوفة تنبئ بالمرض أو بالموت، وهذه هي نفس السمات التي تنسب للحيوانات الطوطمية؛ ويدخلون أحيانا في علاقات ودية مع البشر بل يتزوجونهم أيضا، وهو نفس ماتفعله الحيوانات في أساطير البدائيين؛ و«المجنون» هو من يتلبسه جان، وهناك مثال لروح جيون تلبس الإنسان.^{٦٦} والحكايات التي تروى عن الجان وردت علينا من حقبة كان العرب فيها قد تجاوزوا مرحلة البدائية الصرفة وإضفاء الصفات الشيطانية على معظم الحيوانات؛ وحين يكرر رواتنا حكاياتهم عن الحيوانات التي وهبت القدرة على الكلام أو بعض القدرات الخارقة، فإنهم يفترضون أنها ليست حيوانات عادية، بل تتنمّى لنوع خاص من الكائنات. إلا أن الحكايات نفسها تشبه ما يرويه البدائيون عن الحيوانات الحقيقية؛ فالثار بين بنى سهم وجن ذي طوى ماهي إلا حرب بين البشر وكل الزواحف التي لها في العهد القديم اسم يجمع بينها جميعاً^{٦٧} وتعتبر فصيلة أو عشيرة واحدة؛ ولم يكن «أعنى وحوش الجن» الذي ذبحه تأبّط شرًا ذات ليلة وتأبّطه إلى داره إلا حيواناً خرافيًا.^{٦٨} والشكل النمطي للجن يبدو دائمًا من نوعية ما من الحيوانات الدنيا أو مزيجاً وحشياً من أشكال الحيوانات كما يتضح في حقبة لاحقة من وصف الأنواع الأربعينية والعشرين التي اتناها سليمان.^{٦٩} أما إضفاء هيئة البشر على مخلوقات عاقلة وناطقة

فكان أمراً متوقعاً مع تجاوز البشر لمرحلة الهمجية، وكما تحولت الآلهة الحيوانية الى آلهة بشرية تصور وهي تختفي ظهور الحيوانات أو ترتبط بهم، بدأ تصور الجن في صورة تشبه البشر، والحيوانات الخارقة للطبيعة في المفهوم الأصلي تشبه الحيوانات التي يمتنونها^{٧٠}. وكانت الحيوانات الوحيدة التي تقتربن بالجن هي الأفاسى وغيرها من الزواحف المؤذية. ولبعض أقوال النبي تأثير على هذا التحديد، إلا أنه من الطبيعي أن تختفي هذه المخلوقات التي يرهبها البشر في كل مكان والتي لا تزال تسكن في المناطق التي يسكنها البشر بعد أن طردت الوحش إلى الصحراء بنفس سماتها الخارقة^{٧١}.

يتضح من ذلك أن الجن وكثيراً من الحيوانات ترتبط بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً حتى في الحكايات الحديثة، في حين أنهم كانوا يعرفون كل على حدة في الأساطير القديمة، كما أنه ليس هناك مما يروى عن الجن مالم يروه البدائيون عن الحيوان. وفي ظل ظروف كهذه، فلاشك أن الجن بكل مالهم من قوى غامضة ليسوا إلا صوراً من تصايل الحيوان أضفت عليها سمات خارقة لا تنبت عن طبيعة الجن للطبيعة الحية. ولو تناقض نوع من الجن مع قبيلة من البشر لما أمكن تمييزهم عن نوع من الطوطم، وبدلاً من اعتبار الجن آلهة بلا أتباع، يمكن لنا زيادة في الدقة أن نعتبرهم طواطم بلا أقارب من البشر. وهذه النظرة إلى طبيعة الجن تعينا على فهم المبدأ الذي اعتبرت بعض المواقع في ضوئه سكناً لهم. فكل صوت غريب في الصحراء العربية يؤخذ بذاته على أنه رطانة الجن، وكل منظر غريب يؤخذ على أنه شبح شيطان. ولكن بما أن بعض المواقع عرفت بأنها أماكن مسكونة، فلابد لنا بالضرورة أن نفترض أن المناظر

والأصوات التي كان ينظر إليها نظرة خارقة للمألوف كانت تكرر هناك بدرجة أكبر من أي مكان آخر. فمجرد الوهم قد يبقى على السمعة الفيبية لوضع من الواقع حية، أما الخيال الجامح عند البدائيين فلابد أن كانت له في الأصل صلة بالواقع. كما أن المشاهد والأصوات السليمة التي تنزع من يمر بمناطق مسكونة وحكايات الصيادين الذين يصعدون جبلاً سُيَّ السمعة ويتبعهم الغول تشير إلى مواضع مسكونة باعتبارها أماكن تردادها الوحوش الشريرة ليلًا. وإذا كان الجن يتتردد على الخرابات والمناطق المهجورة بصفة عامة، فإن مقارهم هي نفس تلك المواضع التي تزدحم بالوحش - وهي ليست القفار التي تendum فيها الحياة، بل المناطق والمعايير الجبلية وحول الأشجار والمروج، وخاصة الموضع التي تزدحم بالأشجار في المناطق الاربطة بقیعان الوديان.^{٧٢}.

وهذه في الحقيقة هي الأماكن التي تتركز فيها الحياة العفوية للطبيعة بكل مراحلها، ويكون من المحتم أن يدرك الإنسان فيها وجود قوى إلهية أو على الأقل فوق بشرية. إلا أن تفسيراً على هذه الدرجة من التعميم لا يعد تفسيراً على الإطلاق. فلم يكن الدين البدائي فلسفة عن وحدة الوجود، كما لم تكن الآلهة البدائية تعيرات غامضة عن مبدأ الحياة في الطبيعة، وما ينبعى لنا أن نفسره هو أن الموضع الذي تكون فيها حياة الطبيعة في أغزر حالاتها - أو بالأحرى بعضها - كانت تبدو في عيون الإنسان السامي البدائي كمقار لا للقوى الإلهية المجردة، بل لكتائن واقعية وحقيقة تماماً بنفس السمات الفردية التي كانت للجن وأن هذا الاعتقاد لم يكن يستند إلى مجرد انتطاعات عامة، بل كانت تدعمه الإشارة إلى وجود أشباح شيطانية. والحديث الغامض المعتمد عن

الشعور الغربي بوجود إله وراء مظاهر الحياة الطبيعية لا يقربنا إلى فهم هذه المعتقدات، ولكن ما يساعد على ذلك أن نذكر أن مواضع الخصوبة الطبيعية التي لم تطأها قدم إنسان هي الموضع المفضلة لسكنى الوحوش، وأن كل البدائيين كانوا يضفون على الوحوش وسائل الحيوانات نفس السمات الخارقة التي كان العرب يضفونها على الجن، وأن العرب يتحدثون عن منطقة بكار باعتبارها موضعًا مسكونًا بالعفاريت بنفس التأكيد الذي يتحدثون به عن الشَّرِّ وسباعها الشهيرة.

وإذا كانت أشد سمات الجن تميزًا مستقلة من الحيوان، فلابد من أن نضع في اعتبارنا أن المخيلة البدائية التي تضفي قدرات خارقة على كل عناصر الطبيعة الحية توسيع نطاق الطبيعة الحية بصورة مطلقة لا تخضع لأية قيود. فالطواطم قد تؤخذ من الأشجار التي كان يعتقد أنها يمكن أن تفعل لأتباعها كل ما يمكن للحيوان الطوطم أن يفعله. والحقيقة أن اعتبار الأشجار كائنات حية لها مشاعر وأحاسيس وروح كان من المسائل التي نقشت حتى عند فلاسفة اليونان الأوائل بناء على شواهد منها حركة الأشجار حين تتعرض للرياح ومروره جذورها وأفرعها.^{٧٣} وهكذا فإن السمات الخارقة للأدغال والمواضع التي يكثُر فيها الشجر قد تجد ما يفسرها في حقيقة أن هذه الأماكن هي الأماكن المفضلة للوحش، في حين أن الرابط بين بعض أنواع الجن والشجر يعتبر أساسيا في كثير من الحالات حيث تعد الأشجار نفسها كائنات شيطانية حية. ففي حضرة موت لا يزال هناك اعتقاد بخطورة لمس شجرة الفرقان (السنط)، لأن الروح التي تسكن ثمارها تثار لما يصيبها من ضرر.^{٧٤}

حكاية حرب بن أمية ومرداس بن أبي عامر الشخصيتين التاريخيتين اللتين عاشتا قبل ظهور الإسلام. فحين أضرم هذان الرجلان النار في دغل مهجور تتشابك فيه الأشجار بهدف استراؤه، طارت العفاريت التي تسكن المكان وهي تطلق أنات حزينة في هيئة أفاعي بيضاء، ومات الدخلان بعد ذلك بقليل. ويقال إن الجن قتلواهما «لأنهما أضرما النار في مسكنهم»^{٧٥}. والأرواح هنا تأخذ هيئة الأفاعي حين تهجر مواطنها الطبيعية، كما أن جن العُشر وحمامة في الحكايات الإسلامية هي أفاعٍ تردد على الأشجار من هذه الفصائل. إلا أن الحياة والقوى الخارقة للمألوف موطنها الأول هو الأشجار التي تعتبر كائنات حية بل عاقلة أيضاً. ويقال إن مسلم بن عقبة سمع في منامه صوت شجرة الغرقد يأمره بقيادة جيش يزيد وشن حملة على المدينة^{٧٦}. كما أن قيمة الصمغ الذي تفرزه شجرة السنط في عمل التمام مرتبطة بفكرة أنه كتلة من دم الحبيب، أى أن الشجرة امرأة^{٧٧}. وهناك خرافات عبرانية قديمة عن أشجار تتكلم وتفعل ما يفعله البشر^{٧٨}، وهي خرافات ترجع في أصولها إلى تجسيد فصائل النبات عند الإنسان البدائي.

يمكن القول إذن إن الساميين القدماء كانوا يرون شيئاً خارقاً للمألوف في كل مكان تتجلى فيه الحياة بصورة عفوية واضحة. إلا أن هذه حقيقة منقوصة؛ وتنتمي إلى أن الخارق للمألوف كان يُنظر إليه بفهم بدائي تماماً وكان يرتبط بالحياة شبه البشرية التي كانت تعزى إلى مختلف فصائل الحيوان أو النبات، أو الجماد. كانت بعض مظاهر الطبيعة غير المضوية الجامدة توحي للعقلية البدائية بفكرة القوة الحية وجود عنصر حي. فإذا أخذنا مثلاً بسيطاً، لمجد أن العرب في

الحقيقة الوسيطة كانوا يربطون بين طبقة من طبقات العفاريت والعواصف الرملية وكانتوا يطلقون اسم "زوابع" على هذه المظاهر عامة وعلى الجن الذين يصاحبونها أو يثيرونها^{٧٩}. والأهم من ذلك انتشار الاعتقاد بأن النجوم تتحرك لأنها حية وهو ما كان يشكل أساس عبادة الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة للكواكب والمجموعات النجمية. كما كانت المظاهر البركانية تؤخذ على أنها من مظاهر الحياة الغيبية، وهو ما يتجده في أساطير تاييفوس الإغريقية وفي أسطورة فوهة بركان برهوت بحضرموت والتي يعتقد أن الهدير الصادر منها هو أنات الأرواح الشاردة^{٨٠}؛ وربما نجدها في أسطورة «حريق اليمن» بودي ضروان حيث يقال إنه كان في العصور الوثنية عذابا ينزل بالعصاة دون الأبراء^{٨١}؛ والأبخرة السامة التي تتصاعد من شفوق في أرضه يعتقد أن لها تأثيرات روحية قوية^{٨٢}. إلا أن الظواهر البعيدة كحركة النجوم وبعض الظواهر الاستثنائية كالبراكين كانت تؤثر على مخيلة البدائي بدرجة أقل من تأثير الأشياء الدينية والمعنادية التي لاتقل غموضا في نظره وتمس حياته العادمة بصورة مباشرة. ومن الخطأ أن نفترض أن الأشياء البعيدة والاستثنائية هي التي كانت تشكل مفاهيم الإنسان البدائي عن خوارق الطبيعة؛ بل كان يفسر بعيد بالقريب، وكان يرى الأجرام السماوية مثلا وكأنها بشر أو حيوانات أو كالكائنات الحية على الأرض^{٨٣}. ومن بين كل الجمادات كان للماء الجارى (أو "الحي" كما يقول العبرانيون) أشد التداعيات الغيبية تميزا عند الساميين. ففي واحد من أقدم نصوص الشعر العبرانى^{٨٤} يخاطب النبع على أنه كائن حي؛ وكانت الآبار المقدسة من أقدم المقدسات عند كل الساميين وكانت تعزى إليها

قدرات نبوئية ونوع من الإرادة تقبل به القرابين أو ترفضها. وكانت هذه التفاصيل بالطبع تتخذ في الغالب هيئة اعتقاد بأن عين الماء المقدسة تسكنها الكائنات التي تخرج منها من آن لآخر في هيئة بشرية أو حيوانية، إلا أن الفكرة الجوهريّة هي أن الماء نفسه هو الكيان الحي لروح حية وليس مجرد كائن ميت.^{٨٥}

وإذا تحولنا الآن عن مواطن المفارقات إلى الأقداس وهي الأماكن التي تقطنها القوى المعروفة والخيرة التي تربطها بالبشر صلات ثابتة، لمجد أن بيوت الآلهة في سماتها المادية تشبه بيوت الجن - الجن والأجسام والأراضي الخصبة المجاورة لعين ماء أو جدول وأحياناً المواقع التي تتميز بوجود شجرة وحيدة إلى جوارها. ويتبع الإنسان التدريجي على الحياة البرية ويدخله لهذه المناطق ضمن نطاق حياته اليومية، فقدت هذه المناطق رهبتها لكنها لم تفقد تداعياتها الغريبة، واتخذت الآلهة الخيرة مكان الأرواح الشريرة. والتبيجة المشربة على ذلك واضحة. فالسمات المادية التي كان يعتقد أنها تميز موضعها من المواقع المقدسة لا يفسرها الحدس القائم على النوعية الأكثر تطوراً من الوثنية، بل لابد من النظر إليها على اعتبار أنها مأخوذة من العقائد البدائية التي آمن بها الإنسان البدائي. ولم تكن طبيعة الإله تحدد موضع قدسه، بل على العكس، كان سمات قدسه نصيب وافٍ في تحديد تطور الأنماط الخاصة بهما الإله. أما كيف كان ذلك، فقد عرفناه في مفهوم البعلين المحليين. فكانت للخصوصية العفوية للأراضي السبعة تداعيات غريبة بالفعل حين لم يكن هناك فكرة عن تطوريها لخدمة الإنسان باستزراعها، وحين كانت قياعان الوديان الخصبة موضع يتجنبها

الإنسان برهبة غير عادية باعتبارها مواطن لأعداء طبيعين يخشى بأسمهم. ألم يكفي تم كسر حاجز الرهبة لأول مرة وكيف تحولت بعض الأرواح المعاذية إلى قوى خيرة ودودة لأول مرة فهو أمر غير ممكن لنا؟ كل ما يكتننا قوله هو أن هذا التحول تم بالفعل من خلال الطوطمية في أشد المجتمعات بدائية وأنه ليست هناك مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشري إلا وكانت هناك جماعة من البشر تدعى ارتباطها بصلة دم أو تختلف مع مجموعة أو فصيل من قوى الطبيعة الخالفة. إلا أننا إذا سلمنا جدلاً بهذه الخطوة الخامسة، فإن التطور التالي لصلة الآلهة بالأرض يلى ذلك بشئ من الضرورة المعنوية، فيسير تحول القوى الخالية الخامسة التي تسكن في مناطق الحياة الطبيعية البكر إلى الباليم الزراعيين الخبرين سادة الأرض ومانها، الذين يهبون الحياة والنماء لكل من يسكنها، جنباً إلى جنب مع تطور الزراعة وقوانين المجتمع الزراعي.

وأحاول أن أعرض لهؤلئه المسألة بطريقة لاتلزمنا بافتراض أن القوى الخالية عند الساميين كانت في الأصل طواطم، أي أن صلات القربي التي تربط بعض جماعات البشر ببعض قوى الطبيعة قامت قبل توقف ارتباط هذه القوى مباشرة ببعض فصائل النبات والحيوان. ولكن إن صع تحليلى لطبيعة الجن فليس من الممكن أن نتفادى الاستنتاج القائل بأن الساميين مرروا بمرحلة طوطمية إلا بافتراض أنهم كانوا استثناء من القاعدة الكونية، وأن البشر حتى أشدتهم بدائية كان لهم أعداء وحلفاء دائمون (وهو ما كان في هذه المرحلة المبكرة من تطور المجتمعات يعني أقرباء بالضرورة) من بين الأنواع غير البشرية أو فوق البشرية الخالية التي تسكن الكون. وهذا افتراض يبلغ من الترف جداً يصعب معه أن

يعتنقه أحد. ومن ناحية أخرى، يمكن القول بشئ من التأكيد إن الطوطمية لو وجدت أصلا فقد اختفت مع خروج الساميين من مرحلة البدائية، وإن ديانة هذا الجنس البشري في مراحلها العليا ربما كانت تقوم على قواعد مستقلة. أما مدى قبول هذه الفرضية أو رفضها فلابد أن يتحدد بعد دراسة متأدية للوثنية العليا. فإذا كانت شعائرها وأعرافها ومعتقداتها مستقلة بالفعل عن الأنكار البدائية وعن المفهوم البدائي الخالص عن الطبيعة التي لا تزيد الطوطمية فيها عن مجرد جانب واحد، فإن هذه الفرضية تكتسب شرعيتها، إلا أنها لا تكتسب أى قدر من الشرعية إذا تعرضت الوثنية العليا نفسها للاختراق من كل جوانبها بالمفاهيم البدائية، وإذا كانت طقوسها وثوابتها على اتصال وثيق بالطقوس والثوابت من النوع الطوطمي. ونرى من جانبنا أن الحالة الأخيرة تتضح بصورة جلية مع تقدم بحثنا لظاهرة الديانة السامية؛ وقد قطعنا حتى الآن شوطا هاما نحو التدليل على ذلك حين وجدنا أن أقدس العالم السامي تتطابق في طابعها المادي مع مواطن الجن، حتى أن الآلهة يجب أن ينظر إليها على أنها محل الأرواح النباتية والحيوانية فيما يتعلق بتداعياتهم المحلية^{٨٦}. وإذا كان الأمر كذلك فلامفر من أن نستنتج أن بعض الآلهة السامية كانت من أصل طوطمي، وقد نتوقع أن نجد أكثر بقایا هذا الأصل تميّزا في أقدم الأقداس. ولكن ليس لنا أن نفترض أن كل إله محلّي كانت له تداعيات محلية، ذلك أن الآلهة الجدد والأقدس الجديدة ربما كانت تظهر في مرحلة من تطور الإنسان لاحقة على تلك التي تتميز بالطوطمية. وحتى الموضع المقدسة التي كان لها ارتباط قديم بالأرواح ربما أصبحت تعتبر في كثير من الحالات مقرا للقوى الخبيرة ومواضع مناسبة لعبادتها

بعد أن توقفت عملية الربط المباشر بينها وبين فصائل النبات والحيوان واكتسبت أشكالاً شبه بشرية كحوريات (nymph) الإغريق والآلهتهم الشهوانية (satyr). وإذا قلنا إن ظواهر الديانة السامية تعود بنا إلى الطوطمية فهذا شيء، أما إذا قلنا إنها يمكن تفسيرها بالطوطمية فهذا شيء آخر.

هو أمثل

الآوديسا، ١٦٣/١٨ Preller Robert, i. 79 sq.

وانظر ابن دريد، ص ٣٢٩، ٢٠/١. وكانت هناك في الجزيرة العربية أحجار وصخور يعتقد أنها كانت بشرًا مسخين، ومن النساء بصورة خاصة. وهناك أمثلة على ذلك في:

Dozy, Israeliten te Mekka, p. 201.

الدمسيري، ٢، ص ٨٧. وهناك حديث مماثل عن الفشران ورد لدى الدمسيري، ٢، ٢١٨.

Doughty, i. 326

٤ De valle Hadramaut (Bonn 1866), p. 19 sq.

٥ نفس المصدر ٢٠ وانظر ابن مجاور في ١٤٢ Sprenger, Post-routen، حيث وردت شواهد أخرى على ذلك. انظر ٦

٧ Apollodorus, iii. 14. 3; Servius on Aen v. 72.

٨ Menant, Glyptique Orientale, vol. i.

٩ يشير بيروس (Fr. *Hist. Gr.* ii. 497) إلى الصور الموجودة على معبد بعل وتصور أشكال الوحوش الخرافية الغريبة التي عاشت في عصر الفوضى. إلا أن الاتساع الغريب لهذه الأشكال في أقدم النسائين يدل على أن الفوضى المعنوية هامة ملهمة إلا للجانب الفوضوي لدى الإنسان في المصور الأولى.

١٠ هوشع، ٩/٤٣ .Reland, *Palaestina*, vol. i. p. 16 sqq.

١١ Schrader, KAT. 2nd ed. p. 35 sqq.; حيث نجد أن;

"أرض آشور" تتف بموازاة "أرض نمرود". وغفروه هو أحد الآلهة. انظر مقالة عنه في الموسوعة

البريطانية، الطبعة التاسعة وانظر Wellhausen, *Hexateuch* (2nd ed.

.1889), p. 308 sqq.

١٢ الملوك الثاني، ٣٣/١٨ وما بعدها.

١٣ يقول الميرانيون "ملك آشور"؛ عبدوم، آرام (سوريا)، الخ. إلا أن هذه أسماء شعوب، أما
البلاد فكانت تسمى "أرض آشور" ، الخ. فالاسم المحلي لملك من الملوك تستمد من مقر حكمه
أو عرشه. وهكذا فإن ملك بني إسرائيل هو ملك السامرة (الملوك الأول، ١/٢١)، وسيحرون
ملك العموريين هو ملك حثبون (الثانية، ٦/٣)، وحيرام الذي تسميه التوراة ملك صور يظهر
على أقدم النقوش الفينيقية (رقم ٥) باسم ملك الصيدونيين، أي الفينيقيين (الملوك الأول،
٣١/١٦)، ونبي خلنصر هو ملك بابل، وهكذا. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في العبرية
القديمة هو في اعتقادى "عوج" ملك باشان (الثانية، ١/٤؛ الملوك الأول، ٤/١٩) وهو شخصية
أسطورية، أو أحد آلهة المنطقة القديمة.

١٤ الملوك الثاني، ١٧/٢٤ و ٢٤ وما بعدها.

١٥ صموئيل، ٢٦/١٩؛ هوشع، ٩/٤.

١٦ عاموس، ٧/١٧؛ بشوع، ٢٢/١٩.

١٧ وهو المعنى الثالث في المعهد القديم وكذلك في الفينيقية. وتستخدم الكلمة "بعلَت" بمعنى
"مواطنة حرة".

١٨ Sctade in ZATW. 1886, p. 303.

١٩ CIS. Nos. 1, 122.

٢٠ CIS. No. 5.

٢١ القضاة، ٣/٣ حيث ترد الإشارة إلى هذا الجبل باسم بعل جبل حرمون. وكلمة "حرمون"
تعنى "مكان مقدس". وفي التوراة تجد أن كلمات من قبيل "بعل ييشور" أو "بعل ميشور" تعد

اختصاراً العبارة "بيت بعل بيثور" (معبد بعل إله جبل بيثور).

٢٢ اللاناقرأ في التقوش الحميرية عن الهات للشمس في حالة الجمع (نها إشيشامو، CIS. pt. iv. No. 46) كما يجد في كتuan جمعاً للبلعيم المحلية، وتترد صيغ خاصة لكلمة بعل تamar (سيد ولا يتم تعریفها باسم مكان أو منطقة، بل ي Associatesها إلى اسم شئ مقدس مثل "بعل تamar" (سيد التخيل) وهو سالم يصل إلينا إلا في صورة اسم بلدة، القضاة ٢٠/٣٣. وكذلك "بعل حمان" الذي ورد في نقش تابيت القرطاجي وربما يعني "سيد عمود الشمس"؛ ولكن لننظر إلى اسم "إيل حمان" (إله منطقة حمان ٨ CIS. No. 8 ونقش معصوب) انظر G. Hoffmann في Abhandlungen باكاديمية جوتينجن، ج ٣٦ (٤ مايو ١٨٨٩). و "بعل زيوب" هو صاحب اللباب وليس Baal Mivo (إله اللباب)، وفي حالتين أو ثلاث تجد لقب بعل مقترنا باسم أحد الآلهة؛ فيرد "بعل زيفون" كاسم مكان على حدود مصر، وهناك إله يسمى "زيفون" (CIS. Nos. 108, 265). كما أن المنصر الثاني من "بعل جاد" وهو اسم بلدة عند سفح جبل حرمون هو اسم إله سامي قديم. ولا أعرف التفسير التحوي لهذه الصيغة. ومن الصيغ الغربية الأخرى "بعل بريث" ومعنىه بالعبرية "صاحب العهد" أي "حليف العهد"، لكنه قد يدل في هذا الموضع على بعل الذي يرأس العهد أو بالأحرى يرأس الذي تعهد به بنو إسرائيل للكنائسين بالمدينة. وهناك أيضاً "بعل مر كود" (قرب بيروت) ورد في التقوش Wadd. Nos. 1855, 1865; Ganneau, Rec. d'Arch. Or. i. 95،) (103). ويفترض أن الصيغة السامية هي "بعل مر كاد" (سيد الرقص)، أي من يعزى إليه الرقص كأحد طقوس العبادة؛ الأمثال، ٢٧/٣. وفي عصور لاحقة أصبح بعل من أسماء الأعلام، خاصة فيما يتصل بعicide بعل البابلي، ودخل في تراكيب من نوع جديد مثل أجليميل وتلخيميل بتلمر، ويندرج اسم بعل شامي (سيد السماء) ضمن طبقة الألقاب الماخوذة من طبعة المنطقية التي يقسم بها الإله أو يفرض سيادته عليها. وهناك تفسيرات غير متنعة لكل من بعل مرقا (CIS. No. 41) وبعلت هاحديرت (CIS. No. 177). وفي نقش پانسو بزنجيرلي، ١/٢٢، تجد "بعل بيت" التي لاتعني "راعي الأسرة الملكية" كما يقول ساخار (Sachau)، بل تساوى "ركب إيل" أي بعل المجد أو ربما بعل المدينة المقدسة. وبصورة عامّة ليس هناك في هذه

الصيغ الغريبة ما يدحض الاستنتاج بأن بعل لقب لأى الله بوصفه ساكن المكان أو صاحبه.^{٢٣} أى ملك لقبيلة من القبائل، فالقبائل شديدة الغيرة تجاه التعدى على مراضيها. ولكن بما أننا نتعامل في هذا الموضع مع الحقوق الشخصية لبعل في نطاق منطق، فلامجال للحديث عن الحقوق بين القبائل.

٤ تنص الشريعة الإسلامية على أن الأرس التي لم يتم استزراعها أو إصمارها بالبيوت تحول إلى ملكية خاصة عن طريق "إحياتها". انظر النواوى، المنهاج، تبران دن بيرج، ٢، ١٧١. ويتفق هذا مع ما كان معمولا به قبل الإسلام. انظر, Wellhausen,

Heidenthum, p. 105.

٢٥ هوشع، ١٥/٩٤١ مقارنة بـ ٣/٩.

٢٦ هوشع، ٨/٢ وما بعدها.

٢٧ انظر كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب، القاهرة، ١٣٠٢ هـ ص ٣٧.

٢٨ انظر ملحوظات ديلمان (Dillmann) في تعليقه على سفر التكويرن، ٨-٦/١ ابن سعد، رقم ٨٠. يشير المهاوزن هنا إلى الزراعة، إلا أنه حين يترجم "جنبنا" (نخيلنا) يتخلّى عن التفسير التقليدي (Lane).^{٢٩}

٣٠ ويطلق على مثل هذا التخييل والأراضي التي تتجهها اسم "على" جمع "على"؛ ويسى ترها "سجح" أو "كَسْبٌ؛ انظر شرح الأزهري لمحفوظ أنواع التخييل في لسان العرب، مادة "بعل". وفي التراث حيث يفرض العنصر على المحاصيل التي يسقيها المطر، تجد أن الذي يحظى بشئ من الاهتمام؛ فيورد ابن سعد أن الذي لم يفرض العنصر على المحاصيل غير المستقرة كالقثاء الذي ينمو على المطر. وحدث أن اخترقت عام ١٨٨٠ سهلا مقنرا ذاتية ثقيلة يبعد عن مكة بضع أميال إلى الجنوب الغربي، وعلمت أن هذه القفار تنطبعها القرعيات إذا هطلت الأمطار.

١٣ الأصمعي والأزهري في اللسان، مادة "بعل". وتقديم هذه المقالة والمادة التي وردت في معجم دي غويجه (De Goeje) في كتابه عن "البلاذري" كل الشواهد تقريبا. انظر ابن سعد (رقم ١١٩ مقارنة برقم ٧٣) وخطط المريزى ج ٢، ص ١٢٩.

٣٢ اورد في البخاري (ج ٢، ١٢٢): "ما ترويه السماء والينابيع أو ما هو عَتَّرٌ؟ وفي الموطا (طبعه تونس، ص ٩٤): "ما ترويه السماء والينابيع وبعل؟" وفي ص ٩٥: "ما ترويه السماء والينابيع أو بعل؟" وعند البلاذري ص ٧٠: "ما يرويه بعل وما ترويه السماء" وما إلى ذلك من "الغَيْلَ والسَّبَحَ والسماء"، "الينابيع والسماء" (ابن هشام، ٩٥٦)، "الأنهار والسحاب" (مسلم، طبعة ١٢٩٠، ج ١، ص ٢٦٨). وتوضح هذه التردادات حين تأخذ في اعتبارنا ما يزعم بوادي مثل بطن مر. فهو واد يستقبل كما كبرى من الماء إلا أن معظمها يغوص تحت الأرض ليفجر في ينابيع غزيرة حيثما وجد انحدارا في الأرض، ويتدفق أحياناً لبعض مثاث من الأمطار في مجرى سطحي ظاهر سرعان ما يتفرع إلى عدة أفرع عبر التخليق ملي حقوق المتنة الصنفية، وينهض حالياً في الرمال وبين الصخور، وفي المواقع التي يكون فيها القاع صلباً وقريباً من سطح الأرض، يمكن التخليق من الارتفاع من جذوره حيث لا وجود لمجرى سطحي؛ أما حين يكون القاع عميقاً (كما هو الحال حول الطائف) لا توفر ظروف الزراعة إلا باستخدام السوق، وهذا ينخفض العشر إلى نصف العشر، وفي المواقع التي يتم الري فيها بالجذب من خلال أنابيب أو قنات دون ضخ، فإن الأرض تعتبر خصبة طبيعياً ويتحقق عليها العشر كاملاً؛ انظر ابن سعد، رقم ١١٩. أما لفظ "عَتَّرٌ" الذي لم أصادفه إلا في العبارة المذكورة هامنا فهو في بعض الفاسير الأرض التي تسمى فناة صناعية (عاثور). وربما كان هذا التفسير مجرد حدس، إذ يدلو أن أقدم علماء العرب لم تكن لديهم فكرة واضحة عن معنى اللفظ؛ ولو أن هذا التفسير يتفق مع اعتبار لفظ "عَتَّرٌ" مرادفاً للفظ "عذى". فتشير المقارنة بين العبارات الواردة هنا إلى أن لفظ "عَتَّرٌ" إما مرادف للفظ "بَلٌ"؛ كما أن الواحة التي تقع غرب سيرهان والتي يسمى بها جوارهاني (ص ٢٠٩) "إيثيراً"؛ ووردت لدى آن بلانت (Nejd, i. 89 sqq) في صورة "إيثيرى" لانتطبق لا على "عَتَّرٌ" في السطن الحديث. ويبدو أن لفظ "عَتَّرٌ" الذي ورد في لسان العرب على أنه "عَتَّرٌ" يعني "ما يناسب إلى أثیر" إلى جنوب الجزيرة العربية والتي تقابل من حيث الاسم لا الجنس مع عشائر البabilية وعستارات الفينيقية وعَتَّار أو أثَّار الأرامية، وأثَّر هو إلى الري بجنوب الجزيرة العربية (CIS, pt. 4; ZDMG. xxxvii. 371).

والمحاصيل التي تتمد على المطر لاحتظن بأية أهمية في معظم أنحاء الجزيرة العربية حتى أن

أقوال التي تجمعهم جميعاً معاً تحت مسمى السيج الذي يستحق عليه العشر كاملاً (ابن سعد، رقم ٦٨). لذا فمن السهل أدرك أن صفة "بعل" تتطابق على كل المحاصل التي لا تروى يدوياً؛ من ثم، فحين امتدت الدولة الإسلامية وشملت بلاد مطير، نشأ الخلاف وأحاط الغموض بمعنى اللفظ. فمحاصيل فلسطين التي تشير "أعذى" وتلك التي تنمو بالقرب من الإسكندرية تعدد في نظر المقدسي "تروى على البعل"؛ إلا أن هذا لا يتفق مع الاستخدام الكلاسيكي لللفظ.

- 33 Procopius of Gaza, iii, 19, in Galland, vol. ix. "dominus imbrium".

34 Nöldeke in ZDMG. xl. 174; and Wellhausen, p. 176.

5 يمكن الاطلاع على الظروف المادية للزراعة الفلسطينية في مقال كتبه أندرليند (Andrind. ZDPV. 1886 ix.) . وقد تكون هناك بعض الفائدة في الإيضاحات التالية من البلاذرى، ص ١٥١ . كانت منطقة باهو تعتمد على المطر وحده، وكانت تدفع العشر المعاد. واقتصر الأهالى على مسلمة أن يد لهم ثابة للرى من الفرات، وعمرضاً دفع ثلث محاصيلهم إضافة إلى العشر.

36 لم أجازف في هذه المناقشة بالتركيز على استخدام المثنا لمصطلح "حقل بعل". ففي فلسطين وقبل تدوين المثنا يقررون عده، كان يعتقد أن البعلين تخصب حقول الحنطة، وبالتالي كان يعتقد أنها تسوق المطر؛ لذا فمن الطبيعي أن أرض بعل - في مقابل الأرض التي تروى يدوياً - كانت تشمل الأرضي المزروعة بالحنطة التي تتعتمد على المطر اعتماداً تاماً. ومن ناحية أخرى، هناك أدلة واضحة على أن اللفظ حتى في فلسطين كان يستخدم أحياناً بمعنى يشبه الاستخدام العربي؛ أي أن الحنطة التي كانت لاتنمو في فلسطين إلا في المناطق التي يتوفّر فيها الماء طبيعياً أو تلك التي تروى يدوياً تنقسم إلى "بعل" و "شقى". وتطابق هذا التفرقة ملائماً على بعض الخضروات كالبصل والكرنب (تروموت، ٤١١/١٠؛ شبروت، ٩/٢)، ونقرأ في سوكا، ٣/٣ عن صفة تنمو على البعل. وفي شبروت، ٩/٢، تجد عبارة واضحة تنص على أن الخضروات التي تنمو على البعل كانت تروى، مما يجعل الفرق بينها وبين "شقى" لا يتضح إلا بافتراض أن المصطلح الأخير كما هو الحال بالجزيرة العربية كان قاصراً على الري اليدوى (كلام المستمد من صهريج مثلاً) وأن حقول الخضروات بالقرب من الينابيع على جوانب

التلال كما هو الحال لا يزال بفلسطين كانت تعتبر أراضي بعل. وكانت الحضارات الوحيدة التي تنمو بفلسطين في المقرر المفتوحة قبل أن تخفف شمس الصيف الأرض هي القرصيات والقثاء؛ انظر شبتوت، ٢/١؛ أشيماء، ١/٨؛ Klein in *ZDPV*. iv. 82.

٣٧ يتسم مفهوم جنات عدن التي خلقها الله وتروى على الأنهار لا على المطر إلى نفس هذا النوع من المفاهيم.

٣٨ التكرين، ٢١/٢٥ وما بعدها؛ ٢٦/١٧ وما بعدها؛ القضاة، ١/١٥؛ وبالنسبة للملوكية المشركة للبتر، التكرين، ٨/٢٩؛ الخروج، ٢/١٦. وهناك يبادر لثانون الماء أصيق من نظرة الإسلامى في سفر الشنتية، ٢/٢٨؛ ولكن يبدو أن العرف العربى الذى يتضمن بالسماح لعبير السبيل بورود الماء دون استثنان أصحابه كان هو القاعدة العامة.

٣٩ لا أتفق مع ديلمان في رأيه الذي ذهب فيه إلى أن نشأة الكون كما وردت في سفر التكرين بمخرمي الماء فوق السماء ومن تحتها يعد أكثر بدائنة من مفهوم "الغيمة الصاعدة" (سيسيم). نشأة الكون في سفر التكرين قاصرة على كتابات ما بعد السى (إذ أن الآيات ٢ و ٩ من الإصلاح السابع من سفر الملوك الثاني تعد خارج الموضوع)، وتضم قدرًا من الفكر المجرد؛ في حين أن الرأى الآخر يمثل الأشياء كما تبدو للعين. ومن الخطأ أن تأخذ فكرة البحر في فقرات كذلك التي تجدها في سفر إرميا ١٠/١٣ على أنها حفاظ؛ وتشير الصفة "سيسيم" إلى حركة السحاب الظاهر؛ انظر صفات عربية من قبيل "حَيَ" (السحابة الرابضة في الأفق).

٤٠ سوزومن، ٢/٥؛ هو الشهاب الذي يقال إن عستارات جعلت قدسًا من الأقدس في جزيرة صور المقدسة (Philo Bablius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

٤١ سترى فيما بعد أن التقرب بياكورة نسل الحيوانات والشمار كان أقدم من الديانة الزراعية ولم يكن في الأصل خراجًا كالشمار الأولى. إلا أن بياكورة الشمار والشمار الأولى وردت تحت نفس المفهوم العام في ديانات البعل.

٤٢ إلى هذه النوعية تنتسب الأسماء العبرية والفينيقية العديدة المركبة مع الجذر *תְּנֵן* ويتبع "وَعَبَ" (عُبرى: *יְוָנָתָן*؛ فِينِيقي: *بَعْلِيَاتُون*؛ عُبرى: *מְתַנֵּיה*؛ فِينِيقي: *مُتَمْبَال* - للمذكر والمؤنث على السواء - الخ؛ بُطْلَى: *كُسْتَانَان*؛ Euting, No. 12)، والأسماء العربية المكونة بإضافة

اسم الإله لاسم "وهب" أو "زَيْد" (ورعاً أو س) يعني "هبَة". وما يشبه ذلك الأسماء التي تدل على أن ميلاد الطفل كان يعتبر دليلاً على عطف الإله (عبري: حنان، يوحانان؛ فينيقي: هانيال، نوعاً ميلكات 41، CIS, No. 41، إلخ؛ عبدوميت، بَعْل حanan (التكوين، ٣٦/٣٨)، آرامي: وَهَبٌ ٢١٤٣ Ovaχ̄l̄w̄s (Wadd. 2372)، نَصْل إِيلٌ (الإصحاح الأول).

ـ هبَة إِيلٌ، ومنها ما يشير عن ذكرة فحراها أنه أحان الوالدين أو استجواب لدعائهما (عبري: عَزَّيزاً، شِيمَايا؛ فينيقي: أَسْدِروِيَّا، إِشْمُونَازَار، إلخ)؛ انتر سفر التكوين، ٢٩، ٣٠؛ صموئيل الأول، ١. كما أن هناك سلسلة من الأسماء مثل يَحْلَمَعَنْ كِيمُوشِيْحِي (بَعْل، كَامُوش بهب الحياة). ويتبين من هذا العدد المتنوع من الآلهة التي تشير إليها الأسماء الفينيقية من هذه النوعية أن من الأطفال كان فضلاً يعزى لكل البعلين، كل في مجده الخاص به؛ انتر هوشع، الإصحاح الأول.

ـ تُفضح هذه الفكرة في سفرى هوشع وأشعياء (٤/٦٢) حيث نرى أن الأرض المزوجة (بِعُولَاه) تتناقض مع الأرض المحرداء؛ Wellhausen, Heidenthum, p. 170.

ـ وهي ذكرة قد تتشاء عن الأنكار السالفة، إلا أنها كانت تحيط بأفضلية باستخدام بعل بمعنى "زوج". أما كيف يرد لفظ بعل بمعنى الزوج لهذا أمر غير واضح تماماً؛ فالاسم بلاشك يرتبط بالحادية الزوج وملائمة الزوجة لزوجها، لكنه لا يوحى بوجود علاقة عبودية بين الطرفين، إذ أن الآلة لاتنادي سيدها باسم "بَعْل". ولعل ذلك يتضح من ذكرة أن الزوجة هي "حُرث" زوجها (سورة البقرة، الآية ٢٢٣)، فقد كانت الحقوق الخاصة في الأرض أقدم من حقوق الزوجية.

ـ للاطلاع على الشواهد انتر Nöldeke in ZDMG. vol. xl. (1886) p. 174; Wellhausen, Heidenthum, p. 170

ـ 45 Fränkel, Aram, Fremdw. p. 125.

ـ كل الشواهد على هذه النقطة تلبيس مع سوء فهم قديم للأية القرآنية: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ مَا ذَرَأَ مِنَ الْحُرثِ وَالْأَنْعَمِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرَبِّهِمْ وَهَذَا لِشَرِكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشَرِكَائِهِمْ لَا يَصْلَحُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ ذَهَرٌ يَصْلَحُ إِلَى شَرِكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (الأنعام، ١٣٦). فمن الواضح

أن الوثنيين كانوا ي يقولون «هذا لله» بمعنى للإله المحلي (انظر, Wellhausen, Heidenthum, p. 185) أو هذا لهذا وذاك من الآلهة دون تغيير، وكان النبي (ص) يجادلهم بأنهم سواء قالوا «الله» أو «لهيل» فإن إلههم إله زائف، وهو ما يشبه مانع عليه هو شع في حديثه عن فروض الطاعة الواجبة على معاصريه للعلم الملحين الذين كانوا يساورون بينهم وبين رب. إلا أن التفسير التقليدي للأكبة هو أنهم كانوا يخصصون نصباً لله ونصباً للأصنام، وقد رأى هذا التحرير في المعنى على كل الروايات التي تحكم ما كانت العرب تفعله، فالقرآن بالطبع يصحح التاريخ، ويمكن تبول الملحظات الواردة عند ابن هشام (ص ٥٤) وعند شهير بجر Pocock, Speciment, p. (Spenger, Leb. Moh. iii. 358) وبوكوك (Brock, p. 112) باعتبارها حقائق. ويبدو من استشهاد بوكوك ببعض من «نظم الدر» أن هناك إشارة إلى الأرض التي تروى بدوا.

٤٧ ابن سعد، رقم ٨٠، رقم ١٧٥ Wellhausen, Heid, p. 175

ويلاحظ أيضاً أن المطر لم يكن من النعم التي تقام لها الصلوات، ولو أنه كانت هناك أعمال سحرية لاستئناف المطر (Wellhausen, p. 157). وهذه الشواهد لا تدل على أن الآلهة لم يكن يتضرر منها باعتبارها منزلة للمطر، لكنها تشير إلى أن الناس لم يكونوا يفكرون في ذلك في العادة.

٤٨ Wellhausen, p. 116.

٤٩ وسترى في المحاضرة الثالثة أن ما يسمى «جحنا» أو المرعى المقدس لا يقوم على فكرة الملكية، بل على مبدأ الحرمة. ومن الآراء الرئيسية الخاصة بقديمة البعل بالجزيرة العربية يشنق من الفعل «يَبْعَلُ» = إله أى فرع أو «اصابه البعل». إلا أن مثل هذه التائج أقرب لتأثير إله غريب منها إلى الوهية قبلية، وقد يفترض أن اللفظ كان يعبر في المقام الأول عن حيرة البدوي حين يتواجد بأحد الأعياد الكبرى لأحد المزارات، وسط عادات وديانة غريبة عليه لقوم مستقرين.

٥٠ كان جزء من القبيلة بالجزيرة العربية بدويًا، بينما كان جزء آخر منها زراعياً، ولكن رغم صلة القرابة التي تجمع بين الاجزئين، إلا أنهما كانوا يشعرون بالبعد الشديد في نمط الحياة وطرق التفكير، وكانت الفتاة البدوية غالباً ماترفض الإقامة مع زوج قروي. لذا فإن الأصل الأجنبي

للمعقيدة في مكة يحتاج إلى اهتمام أكبر مما أولى لها. فكانت ديانة المناطق الزراعية تعتبر بالنسبة لقبائل الباذية غربية في روحها وتنافض في العديد من الجوانب مع عادتهم البدوية التقديمة؛ ولعلها كانت تصطبغ منذ بدايتها بالتأثير السرياني أو البطي. لكنها كانت ذات جاذبية هائلة بالنسبة للجانب الحسني من طبيعة البدو؛ فكانت الأعياد ترتبط بالأسواق وبالماهر. فبدأت في تكوين الإطار العام للدين، وبدأت عقيدة الآلهة في الانفصام التام عن الحياة اليومية وعن الماديات المرتبطة ب المقدس صلة الدم التي كانت يوما هي الجزء الرئيس من دين البدو. انظر Wellhausen, Heid, p. 182.

^{٤١} صموئيل الأول، ١٤/٣٥.

^{٤٢} التكويرن، ١٢/٧، ١٤/٢٢، ١٨/٢٨، ١٨/١٨ وما بعدها؛ انظر سفر الخروج ١٧/١٥.

^{٤٣} القضاة، ٦/٢٠، ١٣/١٩.

^{٤٤} الشوامد جمعها ريلاند (Reland, *Palæstina*, p. 711 sqq).

^{٤٥} الثانية، ٢/٣٣؛ القضاة، ٥/٤ وما بعدها؛ حقوق، ٣/٣. أما مسألة أن قدسيّة سبأ مستقاة من نزول التشريعات بها فهي ليست ذكرة بدائية. ويوضح ذلك جلبا في التحليل النقدي لأسفار موسى الخمسة، كما يتضح أيضا في الحقائق الواردة هنا.

^{٤٦} لمزيد من التفاصيل عن الجن في المصور القدسيّة انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 135 sqq. وبحسب تصوّرا للشكل اللاحق للإيمان بمثل هذه الكيانات التي أدخل عليها الإسلام تعديلات كثيرة عند لين (Lane) في الهاش ٢١ من مقدمة ترجمته لـVan Vloten, *Vienna Or. Jour.* 1893, p. 169. انظر أيضاً عن الجن في المقدمة.

^{٤٧} sqq عن الجن.

^{٤٨} إلا أن بعض أنواعهم تتردد على الأشجار ومساكن البشر، وكان هذا النوع يشبه الأفاعي التي تظهر وتختفي بصورة غامضة على الجدران وتحت الأشجار. انظر Nöldeke,

Wellh. *ut sup. p. Zitschr. F. Völkerpsych.* 1860, p. 412 sqq;

^{٤٩} 137. ولمزيد من التفاصيل عن الأفعى باعتبارها من الأشكال التي يتخذها جن الأشجار، انظر Rasmussen, *Addit.* p. 71 بالمقارنة بالجورنال للسان (حمط).

١٥٨ - ٢٤، ٢١، ١٤/٣٤، وانتظر لوقتاً/١١/١٣، أشعـاء

^{٥٩} «البيوس المشعرة»، أي «الشياطين»، لكنها في سفر أشيماء، ١٣/٢١ تسمى «معز»، حشر، ٤.

٦٠ ورد الارتباط الوثيق بين الشياطين والضوارى لدى ابن هشام حيث تعمم الضوارى حول خربة، وكا، م، بحاول أن يأخذ منها شيئاً ضرب المحن.

١٦ أيوب، ٥/٢٣. والتشبيه بالضوارى من السمات المميزة هامها؛ انظر هوشع ٢٠/٢ (١٨)؛
الملوك الثاني ١٧/٢٦. وهناك مياوایز ذلك في العربية عند ابن سعد، رقم ١٤٥، مع ملحوظة
للنهاوزن، Skizzen, iv, 194.

٦٢ نظر J. G. Frazer, *Totemism* (Edinburg: A & C. Black, 1887), p. 20 sqq. وهذا الكتاب الصغير هو أنساب موجز للحقائق الرئيسية عن الطرة.

٦٣- يمكن إيضاح ذلك بالإشارة الى مسألة صرفية لها بعض الأهمية ولم يتم توضيحها في الكتب العادية. فتقول العرب " ظهرت الغول لا ظهر غول " بتفسير الصورة حيث يقول داود: " جاءه الأسد مع الدب " (صوموئيل الأول، ١٧/٤٣؛ عاموس ٣/١٢). فنجد أدلة التعريف هنا لأن التعريف في هذه الحالة لا يصل إلى معاوراء الإشارة إلى الأنواع. فالآنفراد هنا مختلفون عدداً، أما نوعاً فلابد أن ينبعون. ويمكن تمييز استخدام الأداة من حالة مثل " ها إيش " (الرجل) في صموئيل الأول (٩/٤) حيث تتعلق الأداة بالجنس، والإشارة فيها لسلوك عام يسلكه الرجال؛ وفي حالات مثل هيلبيط (الكتورن، ١٤/١٣)، ما إين جائل هادام، الخ، حيث يعد الاسم في المقدمة صفة تعلية تشير إلى الفعل، وتتعريف الشخص يتم بالفعل المنسوب إليه.

٤٦ هناك قصة محلية غريبة عن عشيرة بنى الجبن هما عشيرة بنى مالك وبنى شيبان يمكن الاطلاع عليها عند ياقوت (٤٧٦/٣) وما بعدها). وهي حكاية بدوية أصيلة، لكنها كم معظم الحكايات اللاحقة من نوعها ليست أسطورية تماماً، بل إبداع حر على منوال الشعوذة المعاصرة. ولعل أقدم الحكايات عن عشائر الجبان التي تعرف بلقب أسرة لا يجرؤ اسم محلى هي حكايات بنى عكش و التابعة (٢٩/١٠)؛ إلا أن ثلث يحمل من بنى عكش جنساً بشرياً، وكلمات

التابعة تتفق تماماً مع هذا الرأي. وورد ذكر الجن باسماء شخصية تميزهم في التعليد من الأحاديث النبوية.

٦٥ المقال التفصيلي للشار عند الجن هو الذي ورد عند الأزرقى، ص ٢٦١. وانظر أيضاً للدميرى، أرقم (ج ١، ص ٢٣) حيث نعلم أن قاتل المفترى الأنثوان قد يموت أو يصيي من الجنون، والثار فرض على قريب القتيل.

٦٦ الاعتقاد السائد عن هذا النوع من التلبيس ينبع أن يستشهد فيها بنفسى دانيل ٤/١٣.

٦٧ "خشن" = في العبرية "ترَّصْ" ، "رَّمَشْ". للاطلاع على الحكاية انظر الأزرقى، ص ٢٦١

ومابعدها؛ Wellh. p. 138.

٦٨ تابط شرًا شخصية تاريخية وربما كانت الحادثة حقيقة أيضاً. ويدو من الآيات التي يصف فيها خصمها أن الغول كان من السائير الضاربة. وعند النعيرى (٢١٢/٢)، السطر الأخير) يظهر الغول في هيئة قط لص.

٦٩ القزوينى، ١، ٣٧٢ وما بعدها. وحتى حين يظهرون في هيئة البشر تكون لهم بعض صفات الحيوانات، كمخلب الكلب يكسوه الشعر بدلاً من اليد، الدميرى، ٢، ٢١٣.

٧٠ والحكايات التي تتخذ فيها هذه الهيئة ظهرت متأخرة. فحين يظهر الشيطان مستطياً ظهر ذئب أو نعامة ليدل على برأيه في مزاياد شعراء العرب (لهاوزن ١٣٣٧) فإننا بازاء إبداع خيالي لا عقيدة أصلية؛ كما أن حكاية الغول الذي يمتنع ظهر نعامة عند القزوينى (١، ص ٢٧٣ وما بعدها) مامي إلا حكاية إسلامية تعلمية. وتفت هذه الحكايات على الشقبض من الحكاية القدية الأصلية عند الميدانى (١٨١، ١) حيث لمجد المفترى نفسه نعامة. ونرى التحول إلى الشكل البشري في حكاية تابط شرًا حيث يشار إليه باعتباره أحد وحوش الجن وكأنه رسولهم الحيوانى. ودواب الجن من فصائل عديدة؛ فهى تشمل ابن آوى والنزاول والقندى، ويدرك أن الأرنب البرى مستثنى من هذه الفصائل (الصحاح؛ Rasmussen, Addit. p. 71) وإن لهذا فإن الأعمال السحرية تصنع من أجزاء من جسمه (ZDMG. xxxix. 329). وقد حصلت من الاستاذ دى غويه على قترة من الزمخشري (الفاتن، ١، ٧١) ورد فيها أن الجهلة من الناس يظنون أن الوحوش هي ماشية الجن، وأن من يعترضه وحش يصاب بمس من الجن منهم.

ويقول أرسطو (Arist. Mir. Ausc. 145): "يقال إن هناك في الجزيرة العربية نوعاً من الضياع إذا رأت أحد الوحوش ثم وطأت ظل إنسان فإنه تصيبه بالعجز عن الكلام والحركة".⁷¹ للشعبان صور خرافية في كل البلاد، للطلاع على الغرائب المتصلة بالزواحف عامة عند السابعين الشماليين انظر سفر حزقيال ٨/١٠، وهناك قسم حلفه كل الزواحف (الحنش) بين الحرتين محاكاة زائفة لأسلوب المرافئ الوثنين.

وكل هذه الأشياء وخاصة ارتباط الجن بالمناطق التي تزدحم بالأشجار تجدها عند المهاوزن Wellhausen, *Heidenthum*, p. 136) ولو أنه لا يقدم تفسيراً للارتباط بين "الانطباع المباشر للحياة الإلهية الماثلة في الطبيعة" ومفهوم غريب كهذا، ولا تزال النباتات الطبيعية بجنوب الجزيرة العربية يتم تجنبها باعتبارها مواضع تسكناها الوحوش؛ فما من عربي كما يذكر وريدي (Wrede) يرضى بقضاء الليل بوادي معيشة لأن غاباتها يسكنها العديد من أنواع الخطيرة آكلة اللحوم (Wrede, *Reise in Hadhramaut*, ed.).⁷² ويذكر مقارنة ذلك بسباع الشرى وغابات وادي الأردن (ذكرها Maltzan, p. 131)، وما يذكر أن كفاح الإنسان في الحياة البدائية ضد الوحوش يكون كفاح حياة أو موت، فـإن الرهبة التي ترتبط به مثل هذه المواضع تتضاعف عدة مرات. وحتى في الأدب الإسلامي لا يجد فاصلاً واضحاً بين خطر الوحوش وخطر الجن.

73 Aristotle, *De Plantis*, i. p. 815; Plutarch, *Plac. Philos.* v. 26.

74 Wrede, *Reise*, ed. Maltzan, p. 131.

75 الأغاني، ٦ / ٩٢؛ ٢٠ / ١٣٥ وما بعدها.

76 الأغاني، ١ / ١٤.

77 Rasmussen, *Add.* p. 71 راسموسون، *zum Menschen*، حبض. كانت رأس المولود تدلّك بالصمغ لطرد الجن، كما كان يتم مزجه بدم الأضحية التي تسمى "عقبقة" (انظر كتابي *Kinship*, p. 152). ولم الحبض صفات خارقة عند كل الأجناس، وكانت قيمته قدم القنفذ كتسمية ترتبط بالاعتقاد بأن أنثاه تحبض (*Rasmussen, ut. sup.*). وكان نفس

الشيء يقال عن الضبع، حيث كانت له عدة صفات سحرية وارتباطات غريبة بالإنسان.¹ (Kinship, p. 199)

القضاءة ٩/٨؛ الملوك الثاني ٩/١٤.

انظر بالاحظ، نقلًا عنه في ١٨٠ Volten, Vien. Or. J. vii. الغريبة للزوابع الرملية في كثرة من الأساطير العربية على أنها الدلائل المرئية لمعركة تدور رحاماً بين عشيرتين من عشائر الجن (ياقوت ٣/٤٧٨).

ياقوت ١/٥٩٨؛ De Goeje, Hadramaut, p. 20 (Rev. Col. Intern. 1886) انظر؛ Olshausen in Rhein. Mus. Ser. 3, vol. viii. p. 322. .Sitzungsb. d. Berliner Ak. 1879, p. 571 sqq.

ابن هشام، ص ١٧، مع الشرح؛ البكري، ص ٦٢١؛ ياقوت، ٣/٤٧٠. ويصف ياقوت الوادي باعباره متهماً؛ فلا نبات ينمو به ولا إنسان يستطيع أن يجتازه ولا طير يمر بهوهنه. يمكن الخدش بأن إمامة الجن بالتعدي على مواطنهم كما يتضح من حكاية حرب ومرادس ما كانت لحظى بكل هذا الإيمان الأكيد لولا أن الأماكن التي كان يعتقد أن الجن يتزدرون عليها كانت أيضاً مرتعاً للمسالريا التي تنشط حين تستزور الأرض لأول مرة. وقد عين النبي (ص) في حديث له الأرضى العالية (الجنس) للمؤمنين من الجن، وعین الأرضى الواطنة (الغور) للكفار منهم. والأخيرة في الجزيرة العربية هي مواطن الجن والأوثقة (الدميري، ١، ٢٣١).

انظر Lang, Myth, Ritual and Religion, chap. v. . ولا يبدوا أن عبادة الشمس والقمر والنجوم كانت لها جاذبية كبيرة بين الساميين في أقدم المصور. وليس لها إلا شواهد قليلة عند العبرانيين قبل اشتداد التأثير الآشوري عليهم، وفي الجزيرة العربية لا تجد لها تلك المكانة البارزة المفترضة. انظر انظر لهاوزن، ص ١٧٣ وما بعدها.

العدد ٢١/١٧، ١٨: «اصعدى أيتها البشر، أجيبيوا لها».

لمزيد من التفاصيل عن الماء المقدس عند الساميين انظر المحاضرة الخامسة.

التطور الكامل لهذا الرأى الخاص بطبيعة الآلهة لابد أن يؤجل لمحاضرات لاحقة؛ إلا أن هناك مناقشة موجزة لبعض النقاط التي يكتنفها شيء من الصعوبة فيما بعد. انظر *Additional Note A, Gods, Demons, and Plants or Animals*

*

المحاضرة الرابعة

المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

تناولنا حتى الآن السمات المادية للحرم باعتباره مقرًا للآلهات الإلهية التي ثبت أنها كانت هي نفسها من عناصر العالم الأرضي وترتبط بصورة طبيعية بال المقدسات المحلية؛ ولنبدأ الآن في تناول مواضع الآلهة من ناحية أخرى، إلا وهي علاقتهم بالبشر والسلوك الذي كان البشر يُدعون للالتزام به تجاههم. والمبدأ الجوهرى الذى ينظم كل هذا هو حرمة قدس الإله وضرورة الـألا يعامل كسائر المواضع العادية. والفارق بين ما هو «مقدس» وما هو «عادى» من أهم النقاط فى الدين القديم، لكنه أيضاً شئ يصعب إدراكه بدقة، لأن تفسيره كان ينثاول من حقبة إلى أخرى مع التطور العام للفكر الدينى. فالحرمة أو القدسية فى نظرنا فكرة أخلاقية. فالرب بكماله هو من له الحرمة؛ وللبشر حرمة يقدرون ماتتصف به حياتهم وشخصياتهم من صفات شبيهة بصفات الرب؛ وليس للمواضع والجمادات حرمة إلا رمزاً أى بناء على ارتباطها بالروحانيات. ويرجع هذا المفهوم عن الحرمة إلى أنبياء العبرانيين وخاصة أشعيا؛ إلا أنه ليس هو المفهوم العادى عن الدين القديم ولا يقابل المعنى الأصلى للألفاظ السامية لكلمة «مقدَّس». وإذا لم يكن من اليسير علينا أن نحدد مفهوم القدسية فى الديانة السامية القديمة تحديداً دقيناً، فمن المؤكد أنها لاشئ لها بالأدلة الأخلاقيات

ونقاء الحياة. فمن كانت لهم الحرمة كانوا كذلك لا لشخصهم بل لعنصرهم أو وظيفتهم أو مجرد زهدهم المادي؛ وكانت كلمة «محرم» في المعابد الكنعانية («قيديشيم» للمذكور و«قيديشوت» للمؤنث) تطلق بصفة خاصة على طبقة من الأوباش المكرسين لأداء أشد الطقوس خزياً لأية ديانة فاسدة، وكانت حياتهم بعيداً عن صلتهم بالحرم مخزية حتى من وجهة النظر الوثنية. إلا أن الحرمة أو القدسية في الدين القديم ليست صفة للأشخاص بالدرجة الأولى. فالآلهة مقدسون¹، وكهنتهم مهما كانت أنفعالهم أو مكانتهم مقدسون أيضاً، أما المواسم المقدسة والمواضع المقدسة والأشياء المقدسة، أي المواسم والمواضع والأشياء التي ترتبط بالإله بصلة خاصة وتخرج عن نطاق الاستخدامات العادية كلياً أو جزئياً بناء على أمر إلهي، فلابد من أن توضع في الاعتبار في تحديد معنى القدسية. والحقيقة أن قداسة الآلهة تعبير بصعب حصره في معنى محدد بمعزل عن قدرية بيئته المادية المحيطة به؛ وتتجلى في الحرمة التي تضفي على الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات التي يتم التواصل بين الآلهة والبشر من خلالها. كما أن قداسة الحرم هي النقطة الخاصل للحرمة الذي يبرز كمجال مستقل ملائم للبحث. وكانت قداسة الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات في مفهومها القديم تفترض وجود مواضع يمارس فيها الأشخاص كهاناتهم وتحفظ فيها الأشياء ويحفل فيها بالأعياد. بل إن قداسة الإله نفسه وأوضحة للبشر لا بدرجة واحدة في كل المواقع، بل في مواقع خاصة تتجلى فيها الآلهة وتعارض منها نشاطها. والحقيقة أن فكرة القدسية تطل برأسها حينما كان ثم اتصال بين الآلهة والبشر؛ وهذه ليست سمة تميز الآلهة والمحرمات في حد

ذاتها باعتبارها أشمل فكرة تحكم علاقاتها بالإنسانية؛ ونظراً لتركيب هذه العلاقات في موضع يعينها على سطح الأرض، فمن المتوقع أن نعثر في هذه الموضع على أوضح الإشارات الدالة على معنى القدسية.

إن قدسيّة الحرم قد تبدو لأول وهلة مجرد تعبير عن الفكرة القائلة بأن الحرم يتبع للإله، وأن المعبد والمنطقة المحيطة به هما مقره ونطاقه الذي يقتصر حق استخدامه عليه هو وكنته كما يقتصر حق استخدام بيت الإنسان ومتلكاته على الإنسان نفسه وعلى أسرته. ففي الجزيرة العربية مثلاً حيث كانت هناك موضع من الأرض على درجة كبيرة من القدسية، كان جز الأعشاب وقطع الأشجار والصيد محظياً؛ وكانت كل النباتات الطبيعية التي تنبتّها الأرض الحرام معفاة من القيود الإنسانية. إلا أنه لا ينبع في التسرع باستنتاج أن ما يخرج عن نطاق الملكية الخاصة للبشر بعد ملكية خاصة للألهة ويقتصر حق استخدامها عليهم وعلى كنتهما، فممارسة حقوق الملكية من جانب الألهة غير جائز إلا حينما يكون لهم مثيلون من البشر ينوبون عنهم، وما لا شك فيه أن كهنة الأقدسات السامية الكبيرة كانوا في حقب لاحقة يتصرفون في المقدسات المقدسة وكأنها مناطق خاصة بهم. إلا أن العصور الأولى لم تشهد وجود طبقة مميزة من الأشخاص ذوي القدسية يمكن من خلالهم التأكيد على مبدأ الملكية الإلهية، وفي تلك العصور، كان تحريم التعدي على الممتلكات الخاصة يتفق بالتالي مع وجود الحقوق العامة أو حق المشاع في الموضع أو الأشياء المقدسة. والأقدسات في الجزيرة العربية البدوية تعد أقدم من أي مبدأ للملكية يمكن أن ينطبق على موضع كالحرم بحكة أو الحمى بالطائف. ولحياة الملكية الخاصة، طبقاً للمبدأ

القديم الذى لا يزال معسولاً به فى التشريع الإسلامي، لابد للمرء أن يزرع الأرض أو يبني عليها؛ ولا ملكية للمراعى الطبيعية. فلكل قبيلة نطاقها الخاص بها من السهول والوديان وموارد الماء، فتنزل عادة بجنبه فى مواسم معينة وتطرد الغرباء عنه بكل قوة. إلا أن هذا لا يهدى ملكية، إذ أن حدود أرض القبيلة يتم الدفاع عنها بالقوة ضد الأعداء. وكل فرد من أفراد القبيلة، بل كل فرد من أفراد القبائل الخليفة له الحق فى نصب خيمته ورعي ما شئت حينما شاء دون قيد. ولاتزال هذه القاعدة سارية بين قبائل البدو، ولكن حينما كانت هناك قرى ثابتة فإن سكانها لهم حقوق عامة فى المنطقة المحيطة بها كمراعى. وتعمد هذه الحقوق إلى ما قبل الإسلام وأقرها النبي (ص) فى العيد من معاهداته مع من كانوا يدخلون الإسلام وبشرط متفاوتة تفضي لتفاوت الأعراف من بقعة إلى أخرى من بقاع الجزيرة العربية. وفي حالات كهذه فإننا نتحدث عن شيع ملكية المراعى، أما الملكية الخاصة لها فهو أمر لم يكن للتشريعات العربية عهد به.^٣.

يتضح مما سبق أن العرب ربما كانوا يعتبرون المعبد ملكية خاصة بالإله، إلا أنهم لم يتمكنوا من إدراج القواعد الخاصة بالمراعى المقدسة ضمن هذا التصنيف. ومن الأمثلة التي عرضت لنا منذ قليل ندرك أن مقارن الأرواح الخيرة قد يتم تجنبها خوفاً من عدائها، إلا أن الإله الخير ما كان له الحق فى أن يحتفظ بالخراشب دون المؤمنين به. ففى مكة شيدت قريش بيوتاً أو حفرت آباراً ونعمت بحق الملكية كاملاً فيما صنعته يداها، وكان المحرم مفتوحاً لكل الناس يرعنون فيه

ماشيتهم كأى مرعى قبلى أو مشاع آخر. وكانت هذه القواعد تتفق وروح الثوابت العربية القدية بصورة واضحة ولم تكن قاصرة على مكة دون غيرها. أما بالنسبة للأماكن المقدسة الأخرى التى فقدت امتيازها الدينى مع انتشار الإسلام، فإن ما بين أيدينا من معلومات يعد ضيالاً للغاية، ولو أنه يبدو أن حق الرعى في معظم الأقدسات التي تضم مساجد كان مكتفياً بجماعة الإله دون الغرباء. ويبدو أن هذا الحق يغطى كل الحقائق إذا سمحنا بقدر من التفاوت المحلي في تحديد هوية الغرباء. فحين كان المكان المقدس جزءاً من حرم بلدة من البلدان يظل السؤال قائماً عما إذا كانت الجماعة الدينية صاحبة الامتياز قاصرة على أهالى البلدة أم كانت تشمل دائرة أوسع من البدو المحليين بها من درجوا على تقديم فروض الطاعة من حين لآخر في معبد الإله. ومن ناحية أخرى، كان الحرم الذي يقع وسط مياه عدد من القبائل ويتراوح عليه الجميع على السواء يمثل مرعى مشاعاً يلتقي فيه الأعداء ويطعمون قطعائهم في حمى الإله. ويبدو أنه كان هناك بعض الأقداس العربية لا تنتهي إلى بلدة بعينها ولا هي مشاع بين القبائل، بل كانت في يد أسرة واحدة من الكهنة يتوارثها أفرادها. وفى مثل هذه الأقداس كان كل العبادين غرباء بصورة أو بأخرى، وكان الكهنة يعتبرون الحمى منطقة شبه خاصة بهم وبالإله. وهناك أمثلة واضحة على كل من هذه الحالات في التفاصيل المتفرقة التي وصلت البنا. ففي حمى الوج التي كانت جزءاً من حرم اللات بالطائف، كانت القواعد تتطبق تماماً مع نظيرتها بمكة؛ وإذا لاحظنا أن النبي (ص) أكد على هذه القواعد لصالح السكان؛ وأنه في الوقت نفسه حطم اللات وقضى على حرمة المكان، فمن الطبيعي أن نستنتج عن

حالات أخرى أن الحمى الذي سمح النبي (ص) باستمراره كمرعى على المشاع حول قرية أو بلدة كان في الأصل موضع محارما محظيا من العدوان خوفا من الإله لا من آية سلطة مدنية. ومن الواضح أن الدين في ظل قانون الملكية كما وصفناه وفي غياب آية سلطة قبلية كان هو السلطة الوحيدة غير اليد العليا التي تستطيع أن تفرض الحماية على أي مرعى مشاع، ولا يخفى علينا كيف كان يتم فرض هذه الحماية. ولاتزال امتيازات الحرم بعكة والمدينة مرعية بأمر ديني؛ وقد توعد النبي من دنسها بلعنة الله والملائكة والناس أجمعين.⁵ أما تحريم استخدام الحمى الأخرى فلايُخضع في الإسلام إلا لحماية مدنية، أما العقوبات التي حددتها النبي لمن اعتدى عليها فتقوم أساسا على أعراف دينية قديمة. فإذا اعتدى أحد الحطابين على حمى الوجه أو نقيع، كانت تتم مصادرة بلطته وملابسها؛ وإذا رعى راع غنمه بحمى جُرُش كانت تتم مصادرة غنمه،⁶ وهي عقوبات قد تبدو تعسفية في نظر غير العرب، أما بالنسبة للعرب الذين كانوا قد خرجنوا للتوجه من الوثيقة فلم يكن الأمر كذلك. وسنرى هنا أن الساميين القدماء كغيرهم من الأعراف القدィمة كانوا يعتبرون الحرمة شيئا ينتقل بالعدوى المادية، فالأشياء التي تدخل الحرم تكتسب الحرمة ولا يسهل إعادةتها مرة أخرى إلى استخداماتها العادلة. فمصادرة الملابس في التشريع الإسلامي ماهي إلا استمرار للقاعدة القدیمة التي كانت تطبق على حرم مكة والتي تقضي بالتجدد من الملابس العادلة في البقعة المقدسة وتركها خارجها؛⁷ في حين أن مصادرة الغنم بجُرُش يعد تطبيقا لقاعدة وضعت لحرم الجلسـد وتقضي بأن الأغنام التي تشرد وتدخل الحمى تصبح محظى ولا ترد. وقد تبدو هذه القواعد لدارسي المجتمعات المبكرة

كجزء من نطاق المحرمات وليس قانون الملكية؛ أما من لا دراية لهم بالموضوع فسيجدون مزيداً من الإيضاح في نهاية الكتاب (ملحوظة إضافية ب).

تحدثنا حتى الآن عن نمط من الأقدس أقدم من قانون ملكية الأرض. ولكن حتى في المناطق التي بلغ فيها مبدأ الملكية ذروة تطوره نجد أن الموضع المحرمة والأشياء المقدسة باستثناء تلك التي خصصت لاستخدام الملوك والكهنة تدخل في نطاق الملكية العامة لا الخاصة. وطبقاً للمفاهيم القديمة كانت مصالح الإله وجماعته تتطابق بدرجة لا تسمح بالتمييز بين ما هو مقدس وما هو عام، وكان للأتباع حق في المشاركة في كل ما هو خاص بالإله دون استثناء. وحتى النذور التي كانت تقدم في الأقدس لم تكن تقتصر على الأغراض الخاصة بالإله، بل كانت تخصص لإقامة احتفالات قربانية يشارك فيها كل الحاضرين. كما أن أقدس المدن القديمة كانت بمثابة حدائق عامة وقاعات عامة، وكانت كنوز الآلهة المقدسة بها بمثابة خزانة للدولة تحميها الأعراف الدينية من الاعتدالس والتعديات الفردية، إلا أنها كانت تناح للأغراض العامة وقت الحاجة. فحصل الكثعانيون في شكيم على المال من معبدهم لتمويل أبيضيلك حين استقر الرأى على تنصيبه ملكاً عليهم؛ وكانت خزانة أورشليم المقدسة التي كان قوامها غنائم الحملات التي شنها داود قد استخدمها خلفاؤه كاحتياطي لحالات الطوارئ القصوى. من ثم، يتضح إجمالاً أن الفارق بين ما هو مقدس وما هو عام لم يكن في الأصل يتعلّق بالملكية بحسب ممتلك البشر ما هو عام وينسب للآلهة ما هو مقدس. والحقيقة أن هناك الكثير مما هو مقدس كان أيضاً بمثابة ملكية خاصة، كالصور وغيرها من متعلقات الأقدس المحلية.

الى هنا يبدو أن حقوق الآلهة في المواضع والأشياء المقدسة لاتصل الى درجة الملكية لأنها لا تذكر على الإنسان حتى استخدام هذه الأشياء أو حتى امتلاكها. إلا أن امتيازات الآلهة فيما هو مقدس يمتد الى ما هو أبعد من الملكية. فكان الاقتراب من الأقدسات القديمة تحده قيود لا يمكن النظر اليها على أنها وضعت لحماية ملكية الآلهة، بل كانت اجراءات تحول دون اقتراب بعض الناس اليها (كالنجس جسمانياً) ودون بعض التصرفات (كسفك الدم مثلاً). بل إن التعدي على من يلوذ بحمى الحرم يعد في كثيرون من الحالات اعتداء على قداسة الحرم؛ فيد العدالة لاتطال المجرم فيه، ولا يتحقق للسيد أن يسترد عبده الأبق إذا جلأ الى أرضه المحرمة. ويقتصر حق اللجوء الشرعي في التسورة على حالة القتل عن غير عمد؛ ^٨ إلا أن نص التشريع ينم عن أنه كان تضييق لعرف قديم، وكانت كثرة من الأقداس الوثنية عند الفينيقيين والأشوريين تحفظ بما يشبه حق اللجوء غير المحدود اليها حتى في العصور الرومانية. ^٩ وفي بعض الأقداس العربية كان الإله يسعي حمايته على كل من يلوذ بحمى دون تفرقه، وحتى الماشية الشاردة أو المسروقة التي كانت تدخل الحرم لم تكن ترد لأصحابها. ^{١٠} ولم يرد ذكر ما كان يتم عمله بهذه الحيوانات، ولكن ربما كانت ترك لها الحرية التي كانت ترك للإبل التي اعتاد العرب على إطلاق سراحها لترعى في البرية بلا قيود لأسباب عديدة. وتذكر هذه الإبل أحياناً على أنها ملك للآلهة، ^{١١} إلا أنها لم تكن تسخر لخدمته. وكانت حرمتها تقتصر على تقييد حق الإنسان في الانتفاع بها. ^{١٢}

ولدينا هامنا إشارة أخرى على أن قدسيّة قانون الملكية كانت قدسيّة سالبة.

فلم تكن الموضع والمعتقدات المحرمة قاصرة على استخدام الإله بحيث تحيط بها شبكة من القيود تحرم انتفاع البشر بها إلا بطرق محددة أو تحرم الانتفاع بها تحريراً مطلقاً. بل كانت قيوداً تحرم انتلاك البشر للمحرمات وتلغي حقوق الملكية القائمة في بعض الحالات ولكن بمجرد الخد من حق الانتفاع بها، وفي حالة الأشياء، كالأوثان التي لم يكن أحد يحتاج إلى استخدامها إلا لأغراض دينية، كان الشيء يعتبر محرماً وفي الوقت نفسه يظل ملكية خاصة. ويتبين من هذه النقطة أن الأشياء العاديّة كان محللاً للبشر أن يستخدمونها بحرية بما يعود عليهم بالنفع دون خوف من عقوبات غبية، في حين أن الأشياء المحرمة كانت لا تستخدم إلا بطرق محددة وتحت قيود محددة خشية غضب الآلهة. أما التول بأن المحرمة في جوهرها هي قيد على رخصة استخدام الإنسان للأشياء الطبيعية فهي مقوله تؤكدها الجذور السامية التي تستخدم للتعبير عن الفكرة. فلما يكمن التركيز على الجذر «قدّش» في العبرية المستخدم بصورة شائعة عند الساميين الشماليين، فهناك غموض شديد يحيط بمعناه الأصلي، ولو أن هناك احتمالاً بأن يحمل معنى «الانفصال» أو «الانسحاب». أما الجذر «حرّم» المستخدم في العربية أولاً ثم سري إلى الساميات كلها فهو يحمل مفهوم الحظر، فالشيء المحرم هو الشيء المحظور على البشر استخدامه سواء حظراً مطلقاً أو في بعض جوانبه.^{١٣} كما لمجد نفس مفهوم الحظر أو التحرير مرتبطاً بمفهوم الحماية من التعدي في الجذر «ح م ي» الذي اشتقت منه لفظ «حِمَيٌ».^{١٤}

عشنا الآن على ما يخبر لنا الظن بأن حرمة الموضع في الجزيرة العربية أقدم من قانون ملكية الأرض، ويمكن لنا من خلال فكرة الحرمة التي تقدم الحديث

عنها أن تفهم السبب في ذلك. ووجدنا أنه منذ أقدم عصور البدائية كانت هناك بعض الموضع يتم تجنبها باعتبارها مقارا للكائنات خرافية. إلا أن هذه لم تكن أماكن مقدسة إلا إذا اعتبرت أرض الأعداء مقدسة؛ ولم تكن تحظى بها قيود محددة، بل كان يتم تجاشي الاقتراب منها للاعتقاد بأنها محفوفة باخطار مجهولة. ولكن حين أقام البشر علاقات بالقوى التي تسكن موضعيا من الموضع أصبح من الضروري وجود قواعد تحكم السلوك تجاهها وتجاه ما يحيط بها. ولهذه القواعد جانبيان. فمن ناحية كان الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة - أو بالأحرى عشيرة واحدة - وبالتالي فإن كل القوانين الاجتماعية التي تنظم سلوك الإنسان تجاه فرد من أفراد عشيرته كانت تطبق على علاقاتهم بالإله. ولكن من ناحية أخرى كانت للإله علاقات طبيعية ببعض الماديات التي كان يجب احترامها كذلك؛ وكانت له حياته الطبيعية وعاداته الطبيعية التي لا ينبغي التعدى عليها. كما أن القدرات فوق البشرية والنامضة للإله - وهي القدرات التي تعتبرها خارقة - كانت تتجلى وفقا للمفاهيم البدائية في الجانب المادي من حياته، فكل موضع أو شئ تربطه بالإله صلات طبيعية كان ينظر اليه لو شبهنا الأمر بالكهرباء على أنه مشحون بالطاقة الإلهية وجاهر في كل لحظة لتفريغ شحنته في تدمير من يعتدى عليه من البشر. لذا كان على البشر في كل تعاملاتهم مع الماديات أن يراعوا حرمة الامتيازات الإلهية وهو ما كان يمكن لهم أن يفعلوه عن طريق معرفة ومراعاة قواعد الحرمة التي تفرض قيودا محددة في تعاملهم مع الإله وكل الماديات التي تنسب للإله بصورة أو بأخرى. من ثم نرى أن الحرمة لا تقتصر بالضرورة على ما هو ملك للإله دون البشر؛ فهى تطبق

بنفس القدر على ما فيه مصلحة لكل من الآلهة والبشر، وقواعد الحرمة في الحالة الأخيرة تهدف إلى تنظيم استخدام البشر للشيء المحرم بحيث لا يتم التعدي على الإله أو تجاوز الحدود معه.

إن قواعد الحرمة بالمعنى الذي شرحته لشونا، أي نظام من القيود على الاستخدام البشري العشوائي للماديات، وهي قيود فرضها الخوف من العقوبات النبوية،^{١٥} لمجرد عند كل الشعوب البدائية. وإنه لمن المناسب أن يكون لدينا اسم يميز هذه العقيدة البدائية عن التطورات اللاحقة لفكرة الحرمة في البيانات المتطورة. ولهذا الفرض وقع اختيارنا على لفظ «محرمات»^{١٦} (taboo) وال نطاق الذي تشمله المحرمات عند الأجناس البدائية وشبه البدائية يتسم بالاتساع الشديد، إذ ليس ثم جانب من جوانب الحياة لا يشعر الإنسان البدائي فيه بأنه محاصر بكيانات غامضة ويدرك فيه حاجته إلى السير بحذر. كما أن المحرمات لاتعزى جميعاً إلى الدين وحده، أي أنها ليست دائماً قواعد سلوكية تنظم اتصال البشر بالآلهة التي ينظر إليها على أنها خيرة، بل تجدها في كثير من الحالات بمنابع تدابير وقائية من الاقتراب من الأعداء الآشرار ومن الاتصال بالأرواح الشريرة وما شابهها. لذا فعلى جانب المحرمات التي تتساوى مع قواعد الحرمة وتحمى قداسة الأوثان والأقدس والكهنة والرؤساء وكل ما ومن يتصل بالآلهة وعبادتهم، تجده نوعاً آخر من المحرمات له في مجال السامييات ما يوازيه في قواعد النجاسة. فالنساء إذا وضعن والرجال إذا لامسوا جثة الميت وما إلى ذلك تعدد من المحرمات المؤقتة ويتم عزلهم عن المجتمع البشري، وهم في ديانة الساميين يعتبرون أنجاساً. وفي هذه الحالات فالشخص

الذى يدخل فى نطاق المحرمات لا يعد محرما، فهو معزول عن الحرم وعن الاتصال بالبشر؛ إلا أن تصرفاته وظروفه ترتبط إلى حدما بأخطار غبية ناشئة فى التفسير البدائى العام عن وجود أرواح مخيفة يتم تجنبها وكأنها مرض معد. وليس هناك فى المجتمعات البدائية حدا فاصلا بين نوعى المحرمات اللذين أشرنا اليهما لتونا، وحتى عند الشعوب الأكثر تطورا نجد تداخلا بين مفهومى الحرمة والتجasse فى الفالب. فلهم الخنزير عند السوريين من المحرمات، إلا أن هناك سؤالا يظل معلقا عما إذا كان هذا يرجع إلى قداة الحيوان أم إلى نجاسته.^{١٧} والفارق واضح بين ما هو محرم وما هو لحس، ولكنه غير دقيق؛ فالدافع فى قواعد الحرمة هو إجلال الآلهة، أما فى قواعد التجasse فهو الخوف من المجهول أو من قوة ما معادية، وتشريع الطهارة والتجasse كما نرى فى التشريع اللاوى قد يدخل فى نطاق الفروض الإلهية على أساس أن التجasse أمر مكروه عند الرب ويجب على من لهم صلة به أن يجتنبونها.

إن الحقيقة القائلة بأن كل الساميين لديهم قواعد للتجasse وأخرى للقداسة وأن الحدود بينهما تسم بالغموض فى الغالب وأنهما يتطابقان من حيث التفاصيل مع المحرمات عند البدائيين^{١٨} لاتدع مجالا للشك فيما يتعلق بأصل نكرة الحرمة. ومن ناحية أخرى، فإن الحقيقة القائلة بأن الساميين - أو الشماليين منهم على الأقل - يفرقون بين ما هو مقدس وما هو لحس، وهو ما يبعد تطورا ملماوسا عن البدائية. وكل المحرمات دافعها الرهبة من الغيب إلا أن هناك فارقا معنويا هائلا بين الحيطة من غزو قوى معادية غامضة والحيطة القائمة على مراعاة حقوق إله خير. فالأولى تنتهى إلى شعوذة السحر - وهى أشد ضلالات

الخيال البدائي عقما - فبما أنها لا تقوم إلا على الخوف فإنها لا تمثل سوى عقبة في طريق التقدم وعائق أمام استغلال الطبيعة استغلالا حر المصالح الطاقة والصناعة البشرية. إلا أن القيود المفروضة على حرية الفرد والتي تعزى إلى مراعاة جانب قوة معروفة وخبرة متحالفة مع الإنسان تختوي في داخلها رغم ما قد تنسجم به من تفاهة وسخافة في نظرنا على بذور مبادئ التطور الاجتماعي والنسق الأخلاقي. فالإنسان إذا عرف أن قوى الطبيعة الفاسدة تتف بجانبه طالما كان يتصرف وفقا لبعض القواعد فإن هذا يمده بالقوة والشجاعة لمواصلة سعيه لإخضاع الطبيعة لخدمته. وتقييد حرية الفرد لا خوف خانع بل مراعاة لقوته علوية خبرة يعده مبدأ أخلاقيا لاتتوقف قيمته توقفا كليا على عقلانية القيود المحرمة؛ فاللهم يخضع لكثير من المحرمات غير المبررة، وهو ما لا يخلو من أثر على تكوين شخصيته. ولكن في النهاية فإن ارتباط مفهوم الحرمة نفسه بإله خير لا تفصل مصالحه عن مصالح جماعته تحيط وضع قوانين النسق الاجتماعي والأخلاقي والمظاهر الخارجية للمراعاة المادية بوازع من إله الجماعة. وأى خلل في النسق الاجتماعي كان يعتبر اعتداء على حرمة الإله، وأصبح تطور التشريعات والأخلاقيات ممكنا في مرحلة كانت الرواد البشرية فيها لاتزال غائبة أو تدار بطريقة معيبة لا تسمح بأن تكون لها سلطة يعتد بها، اعتقادا بأن القيود على حرية الإنسان وهو أمر ضروري لخير المجتمع هي شروط يفرضها الإله للحفاظ على درجة من التفاهم بينه وبين أتباعه. ولما كان كل حرم تحميته محرمات صارمة كان لابد من تغيير موقعه وحدوده. ومن التفسير الذي سبق تقديمه عن أصل البقاع المقدسة يتبيّن أن

السمات الطبيعية للموقع كانت كافية لتمييزه في كثير من الحالات، كوجود عين ماء تحيط بها بعض الخضراء أو غابة تسكنها السباع أو منحدر على جانب جبل أو تل منعزل في قلب الصحراء حيث كانت كتل الصخور تختفي وراءها أو كار الضباع والدببة، وهي مواضع لم تكن تحتاج إلا لشيء من التوارث لكي تكتسب حرمتها. وفي مثل هذه الحالات، كان من الطبيعي أن يتم توسيع نطاق الأرض المحرم قليلاً وترك هامش متسع على جوانب المحور المحرم. فكان الحمى بالجزيرة العربية كما سبق أن رأينا يضم في بعض الحالات نطاقاً شاسعاً من المراعي تميزه بعض النصب أو كومة من الأحجار، وكان حرم مكة يمتد لسيرة بضع ساعات على كل من جوانب المدينة. وكان جبل حوريب بأكمله أرضاً حراماً، ولعل جبل حرمون كان أرضاً حراماً أيضاً، فمعنى اسمه «المحرم»، ولازال قمته ومنحدراته تحفظ بأطلال عدد من المعابد.^{١٩} ويستتتج رينان من هذا الكم الهائل من أطلال المقدسات على طول وادي أدونيس بلبنان أن الوادي بأكمله كان بعد أرضاً حراماً للإله الذي سمي النهر باسمه.^{٢٠} وفي الأرض المزروعة والمزدحمة بالسكان لم يكن من اليسير أن تفرض قاعدة صارمة من القدسية على منطقة شاسعة، فكانت المحرمات تقتصر بالضرورة على المعابد والدائرة المحيطة بها مباشرةً، ففي حين أن المدينة بأسراها أو الأرض التي تنتهي إلى أتباع الإله كانت تعتبر أرض الإله ولها ماله من قداسة. إلا أن بعضها من آثار القدسية القديمة لمناطق بأكملها ظلت باقية حتى في سوريا ولفترة طويلة. فظل إيمانليخوس في أواخر عهد الوثنية يتحدث عن جبل الكرمل باعتباره «أقدس من كل الجبال ويحرم على العامة صعوده»، وفيه كان سباسيان يتبع بالذبح المنعزل الذي تظلله الأدغال المنيعة.^{٢١}

سبق أن تحدثنا عن المحرمات أو القيود المفروضة داخل نطاق الحدود الشاسعة لهذه البقاع المقدسة الكبرى. وكان من بينها تحريم تدخل البشر في الحياة الطبيعية للمكان. فنلابراق دم ولا تقطع شجرة؛ وهي قاعدة واسحة سواء كانت هذه الأحياء تعتبر تابعة للإله الذي يسبغ عليها حمايته، أم كانت تشارك في الحياة الإلهية، ولعل هذا هو المفهوم الأقدم. وفي بعض الحالات كان الدخول الى الحمى العربي محظى محظياً قاطعاً، كما هو الحال في الموضع الحرام المحيط بقبر ابن طفيل.^{٢٢} فكان القبر والحرم عند العرب فكرتين من أصل واحد، فكان يتم تكريم الزعماء والأبطال بتقديس مثواهم. إلا أن التحريم المطلق لزيارة البشر قد يكون أمراً مبرراً بالنسبة للقبر، أما بالنسبة للحرم فكان من الصعب مراعاته نظراً لأنه كان يضم مكاناً للعبادة، وقد رأينا أن بعض الحمى كانت مراء مفتوحة، بينما كان حرم مكة يضم في داخله عدداً كبيراً من السكان المقيمين بصفة دائمة.^{٢٣} وكان هناك ميل واضح للتحلل التدريجي من القيود المرهقة، وهو ما لا يعود بالضرورة الى تراجع الحرمة الدينية، بل الى تزايد الإيمان بأن الإله كان رئيساً بأتياه و لم يكن يحملهم مالا يطيقون. ومع ذلك فإن «غيره» الإله - وهي فكرة وردت في العهد القديم - لم تفقد مكانها في ديانة الساميين. وفي الأنماط الدينية الأرمنية كانت هذه السمة التي تكاد توازي احترام الذات والشعور بالكرامة الشخصية عند الإنسان تخضع لتأويل أخلاقي يرى في غيره الإله نعمة على المعصية، أو عدوان على شرف الإله؛^{٢٤} أما في العهود البدائية فكانت الكرامة الشخصية للإله، كنظيرتها عند زعيم كبير، تتأكد بالإصرار الدؤوب على فرض مراسم معقدة تحيط بموضعه وبشخصه. ولاشك

أن صرامة المراسم تسمح بالتدريج. فحين يعيش الإله وأتباعه جنبا إلى جنب كما هو الحال بعكة أو في الحالات التي اتسعت فيها فكرة القدسية لتشمل أرض ديانة ما من الأديان بأسرها فإن القوانين العامة التي تحكم المحرمات والتي تتنطبق على كل أرجاء الأرض الحرام تخضع للتعديل لاعتبارات عملية. فتقتصر المحرمات الصارمة على الحرم (بمعناه الضيق) أو على مواسم خاصة ومناسبات معينة كالأحتفالات الدينية أو في زمن الحرب؛ أما في الحياة العادمة فكانت التصرفات الضرورية التي تعد خرقا للحرمة لاتزيد عن مجاسة مؤقتة يعقبها سلوك ديني للتطهر أو ربما يتم التغاضي عنها كلية. وهكذا ففي كنعان حيث كانت الأرض كلها حراما، كان يحل الصياد قتل فريسته إذا ما رد حياتها للإله بارقة دمها على الأرض؛ وكان الجماع المحرم تحرى مطلقا في المعابد وعلى المحاربين في أثناء خروجهم للحرب لا يمثل في الحياة العادمة إلا مجاسة عابرة يتم التطهر منها بالاغتسال أو إطلاق البخور.^{٢٥} ولكن كان يراعى في كل هذه الأشياء عدم الاجتراء على فروض الآلهة أو المساس بقدسية حرماتها دون إذن؛ وكان التعدي على الطبيعة البكر بصورة خاصة، كاختراق الحرابات وإنشاء المدن الجديدة أو حتى مجرد الحصاد السنوي للقمح أو جمع الكروم، لا يتم دون أخذ احتياطات خاصة لاسترضاء القوى الإلهية. وكان هناك شعور بأن هذه التعديات لا تخلي من مخاطر جمة، فكان من الضروري أن تعقبها مراسم تكبير قاسية.^{٢٦} وكانت كل أشكال الحياة تقتن في أرجاء أرض الإله الحرام في ضوء حرمته، ومن ثم فقد تغلغل الدين في الحياة العادمة عند الساميين المستقرين الذين يعيشون على أرض بعل بصورة أعمق منها عند العرب حيث لم تكن

هناك إلا بعض مواضع خاصة تعتبر أرضا مكرسة، أما بقية الصحراء المترامية فلم يكن قد ادعها لنفسه بعد أحد من الآلهة أو من البشر.

تناولنا حتى الآن بعض القيود المفروضة في الأقدسات القدية؛ ولكن قد تكون هناك بعض الفائدة لو ألقينا عليها نظرة أخرى فاخصة في ضوء ما استجد على الموضوع وهو ادراكك أن كل هذه القيود تعدد في نهاية الأمر مما يندرج ضمن المحرمات. وأبسط هذه المحرمات وأشملها تلك التي تحمي أشجار الحمى وكل أشكال الحياة الطبيعية بالمكان. وفي الأنماط الأكثر تطورا للديانة السامية يعتقد في بعض الحالات أن غابة الحرم الطبيعية من غرس الإله، ^{٢٧} مما يعطيه حق الملكية فيها بالطبع. إلا أن ظاهرة عبادة الشجر والبساتين والتي سنتناولها بمزيد من التفصيل في المحاضرة الخامسة تشير إلى مفهوم أقدم كان يعتبر نباتات الحرم مشحونة بنسمة من روح الإله. وكانت هناك قاعدة على نفس الدرجة من الشجاعة والبدائية تعنى الطير والفراز وغيرها من فرائس الحرم من الصيد. ^{٢٨} ولابد أن هذه المخلوقات البرية كان يعتقد أنها ضيوف أو من أتباع الإله أكثر من كونها من ممتلكاته، ذلك أن القوانين السامية لا تعرف بملكية الحياة الطبيعية. إلا أن التابع في أقدم القوانين كان ينظر إليه على أنه قريب مصطنع ثبت حقوقه بطقوس تعلن وحدة الدم بينه وبين حاميه؛ ومن ثم فربما كانت طيور الحرم وحيواناته البرية ونباته تعتبر محمرة لأنها كانت جزءا من الروح الإلهية العامة. فيمكن القول إن أقدم الأقدسات كانت مشحونة في كل أجزائها وما ينتمي إليها بطاقة خارقة ما. وهذا هو المفهوم البدائي عن المحرمات، وحتى في الديانات

الأرقى ليجد أن عملية إدراج كل المحرمات ضمن مفهوم قداسة الإله لم تكن تطبق بحدتها دائمًا. وهناك عنصر رئيس واحد يعينه في عقيدة التحرير يفتقر إلى المطلق من منظور أية ديانة لديها رؤى واضحة عن شخصية الآلهة، وهو عنصر لم يستبعد أبداً من مفهوم الساميين عن القدسية ويشير جلياً حتى في الأجزاء الخاصة بالطقوس في العهد القديم. فكانت القدسية كالتحرير، يعتقد أنها معدية وتنتشر بالاتصال المادي. ولكن تتجنب تعقيد المناقشة الراهنة بكل كبير من التفصيلات فإلتئام نجحيل ما لدينا من إيضاح كامل لهذه المسألة إلى ملحوظة باخر الكتاب،^{٢٩} ونقصر حديثنا على الإشارة إلى أن الأشياء الدينية العادية التي تستخدم في الطقوس الدينية عند العبرانيين والتي كانت تلامس أشياء على درجة فائقة من القدسية كانت تعتبر «ظاهرة» فلما يمكن استخدامها من بعد للأغراض العادية السابقة. وفي بعض الحالات كان يتشرط إزالة هذه الظاهرة غير المرغوبة ببعض الطقوس؛ وفي حالات أخرى كانت ظهارة بعض الأشياء غير قابلة للإزالة مما يوجب تدميرها. ولا تزيد هذه القوانين في العهد القديم عن مجرد بقايا من التشريعات القديمة الخاصة بالظاهرة؛ وتتسم تفاصيلها بالشرابة إلى حد ما. وكان المفهوم القائل بأن الأشياء التي تدرج ضمن المحرمات وبالتالي تخرج عن استخدامها الدينية ولا بد من تدميرها كان أكثر شيوعاً عند العبرانيين منه عند سائر الساميين؛ إلا أن المبدأ العام ينطبق على كل الديانات السامية ويفسر معظم جوانب التحرير الخاصة التي تتطابق على الأقدس، ومنها حق اللجوء ومصادرة الإبل الشاردة على الأرض الحرام والتشريع المكى الذي يقتضى من الغرباء الذين يتبعدون عن الكعبة بملابسهم

العادية أن يتركوها عند باب الحرم. وكل هذه القوانين كان يحكمها المبدأ الذي يقضى بأن كل ما يدخل المكان المحرم من أشياء دنيوية يصبح مقدساً ومحراً مثله كمثل الم العلاقات الأصلية للحرم، وهو مبدأ يقبل الكثير من التوسع في تفاصيله بطبيعة الحال. فالقدسية المكتسبة نتيجة لللاماسة لائزني إلى قدسية الأشياء الظاهرة بفطرتها. إذ يمكن إزالتها في كثير من الطقوس عن الملابس بغسلها، وعن شخص العابد بالاغتسال. والقاعدة في اكتساب الأشخاص للقداسة نتيجة للاماسة المحرمات الزوال والوقتية؛ من ثم فحين يلامس السوري حمامه وهي أقدس الطيور يصبح محراً ملحة يوم واحد، وكان الهازب الذي يلوذ بمعظم الأقداس القديمة يفقد ماله من حرمة بمجرد مغادرته للأرض الحرام (العدد ٣٥/٢٦ وما بعدها).

وتكون العقوبة النهائية لهذه التشريعات في القدرة الفطرية للمحرمات على حماية نفسها من التعديات أو في غيره الإله الذي يمكث كل عدوان على نطاق الخاص طبقاً للوثنية المتأخرة. ولكن ما أن كانت هذه التشريعات تستقر ملحة واحدة كانت تثبت دون تدخل من العقوبات الغبيبة من جانب القوى الاجتماعية العادلة. وقد تواتي الجرأة أحد الناس بالاعتداء على حرمة فيعرض نفسه لخطر غبي؛ ولكن إذا لم يكن رفاقه على نفس الدرجة من الجرأة فإنهم كانوا يتبنونه خشية أن يشتملهم الخطر. ^{٣٠} وفي ضوء هذا المبدأ كانت معظم المجتمعات القديمة تحكم بالبند أو الإعدام على المارقين الذين يعتدون على المحرمات دون انتظار لدفاع الإله عن قضيته. ^{٣١} وكانت مقوله يوآش «إن كان إليها فليقاتل لنفسه لأن مذبحه قد هُدم» تعتبر ضعفاً في الإيمان. فمثل هذا

الدليل لا يطلب من الإله إلا حين يبدأ الشك في قدرته.^٢ ولو فكرت خطورة الانتظار إلى أن يدفع الإله الفر عن قدسيته أهمية تاريخية بالغة باعتبارها أحد الأسس الرئيسية لنشأة التشريع الجنائي. ففي أقدم أنماط المجتمعات كان المروق أو خرق الأعراف هي الآلام الوحيدة التي تعامل باعتبارها جرائم؛ فالسرقة ليست جريمة، بل يمكن للمرء أن يحمي ممتلكاته من التعدى بوضعها أمام حرمة من الحرمات حيث يصبح التعدى عليها مروقا.^٣ وكانت مثل هذه الحرمات تنشأ عند العبرانيين عن طريق اللعن (القضاء ٢/١٧) وبنفس هذه الطريقة كان الملك يضفي الشرعية على قراراته غير المنطقية (صومونيل الأول ٢٤/١٤ وما بعدها). أما المحرمات غير المنطقية كما نرى في حالة شاؤل ويوناثان في هذا الإصلاح فمن المؤكد أنها كانت تُنسى على المدى البعيد لأن الرأي العام كان ضدّها، في حين أن المحرمات التي كانت تعمل للصالح العام وتکبح جماح الشر فكانت تلقى تأييد المجتمع ودعمه لها، وتحولت في النهاية إلى قوانين لها عقوبات مدنية. إلا أنه لم يكن هناك مجتمع قدّيم يرى في العقوبات المدنية وحدها تأميناً كافياً لنظامه الصالح؛ فكان اللعن والتعذيب وحلف اليمين في الحرم دائمًا هي الملاذ الأخير، وكلها كانت تعنى وصم الآثم بخطبته المروقة وإخضاعه للحكم المباشر عليه من جانب القوى الغبية.

وما يذكر في هذا الصدد الصورة التي وردت بسفرى الشتنة (٢٧) ويشوّع (٩/٣٠ وما بعدها) والتي توضح أنّ بني إسرائيل لدى دخولهم أرض كنعان لأول مرة وضعوا عدداً من حكمائهم تحت حماية حرمة من الحرمات المقدسة، إلا وهي اللعنة الكبرى على الملا. ونستخدم لفظ «حرمات» (taboo) ماهناً لما

توحى به من تابع آلى للخطبىة والعقاب لا لربطها بفكرة الحكم الإلهى؛ انظر وصف اللعنة بسفر زكريا (٥/٤-٦).^{٣٤}

هو أمش

^١ يتحدث الفينيقيون عن «الآلهة المقدسة» (ما إنما ما قيدشام) بما ينم ضمانتها عن قدسيّة الرب عند العبرانيين.

ويضم إشارات الى الأحكام التي يقرّرها ^٢Wellhausen, *Heidenthum*, p. 102 النبي محمد (ص) فيما يتعلّق بحرم مكة وحرم الوج بالطائف. وفي كلتا الحالتين كان الحكم تاكيدا للاستخدام القديم، كما وضع النبي (ص) قواعد عائلة لحرمه الجديد بالمدينة (البلادري، ص ٧ وما بعدها). ففي مكة لم يكن القانون الذي يحرم قتل الحيوانات أو مطاردتها ينطبق على بعض المخلوقات المؤذية. والحديث الذي يستشهد به كثيرا في هذا الصدد (البخاري، ٢، ١٩٥ من طبعة بولاق المدقّحة) يحدد الغراب والخداة والفال والعقرب و«الكلب المتعور» وهو ما يؤخذ على أنه يشمل الأسد والفهد واللئب وغيرها من الضواري التي تهاجم الإنسان (الموطا، ٢، ١٩٨). وكانت الأفعى تقتل بلا هوادة في منى التي تعد ضمن الحرم (البخاري، ٢، ١٩٦). ومن الواضح أن حماية الإله لاتشمل الذبائح وطهور الصيد التي تظاره حمام الحمى. والسماح بقتل الحيوانات الضارة يمكن مقارنته بحكاية الحرب بين الجن وبين سهم. وفي القانون الذي يحرم جز الأعشاب استثنى النبي (ص) نبات الإذنير بقدر من التردد بناء على طلب من العباس الذي أشار الى عادة السماح بجرze لبعض الأغراض. وإلى هنا تنسى النصوص التي بين أيدينا بالغموض وتتفاوت فيما بينها بدرجة كبيرة، إلا أن الأخلافات كلها ترتفع على طريقة قراءة الكلمات حيث كان الناسخ يحمل بعض النقاط فوق الحروف أو تحتها مما يحدث لبسا في قراءتها. وكان تردد النبي في استثناء بعض الأعشاب يرجع الى ارتباطها ببعض العقائد الوثنية.

انظر *Muh. in Medina*, p. 338

^٣ انظر ابن سعد وإشارات المهاوزن إلى دوتي (Doughty)، ٢، ٢٤٥، وانظر ابن هشام، ٩٥٥. فيطلق لفظ «حُمَى» في حالين، ولا يزال هذا اللفظ مستخدماً. لمزيد من المعلومات عن تشيريفات المراعي، انظر أبي يوسف، كتاب الخراج (ط بولاق، ١٣٠٢ هـ)، ص ٥٨ وما بعدها.

^٤ طبقاً لما يذكره البكري، ص ٨٣٨، كانت المعايدة التي عقدناها النبي (ص) مع ثقيف أهل الطائف تضم صيارة «وثيقيف أحق الناس بوج»، وكان الهدف من إقرار الحرمات القديمة فائدة الناس، وهو مكان يحدث بالفعل؛ إذ كان قطع الأشجار أسرع وسيلة لتدمير مراعي من مراعي الإبل. انظر ملحوظات فلويير في *Journal of Royal Asiatic Society* البلاذرى، ص ٨.

^٥ ابن هشام، ص ٩١٨؛ البلاذرى، ص ٩؛ ابن هشام، ص ٩٥٥.

^٦ للمزيد عن هذه النقطة انظر آخر هذا الكتاب، «الملحوظة الإضافية ب».

^٧ الخروج ٢١، ١٣، وكان حق اللجوء هامتاً يطبق على كل الهياكل، إلا أنه تحدد فيما بعد مع إلغاء الهياكل المحلية وأصبح قاصراً على بعض الحرم القديمة، أي مدن اللجوء.

^٨ ورد هذا في رواية تاسيتوس في بحث تايريوس في انتهاكات حق اللجوء، ومن بين البقاع الحرام التي تمنع هذا الحق بعد الاستقصاء بانوس وأماتوس، وهو حرمان فينيقيان. وورد ذكر اللجوء إلى معبد ملوكارت بصورة عتدة ديدورس، ١٧/٤١-٤١. كما كان حق اللجوء يمنع في داقنه بالقرب من انطاكيه (سترابو، ٦-٦/١٦؛ مل ٤/٣٣)، وكان الفينيقيون ينتشون عدداً من مدنهم باعتبارها أماكن للجوء على مسكتها؛ انظر Head, *Greek Num., Index iv.*

^٩ تحت ΑΣΥΛΟΣ، ΙΕΡΑΣ، ΑΣΥΛΟΥ. وربما أمكن ذكر الهرقليوم قرب المصب الكابوبي للنيل (ميرودوت ٢/١١٣)، إذ يدل اسمه ومكانه عن أنه كان معبداً فينيقياً. فكان العبد الآبق يميز بوضم رموز مقدسة على جسده، وهو عرف سامي؛ انظر Lucian, *Dea Syria, lxx* والأغاني ٧/١١٠ حيث كان السيد العربي يسم رقيقة بوسم إبله. وأدين بهذه.

الملحوظة الأخيرة للأستاذ دى غويه.

^{١٠} ياقوت، جلس وفلس؛ Wellhausen, pp. 48, 50.

^{١١} انظر الأشعار التي وردت عند ابن هشام وشرحها المهاوزن ص ١٠٣ . والأسباب التي استنتج لهاوزن على أساسها أن هذه الإبل المحرمة كانت قطبيها محربما يرعى في مرعى الإله المقدس ليست مقدمة. ويتبين من الحكاية التي وردت عند المفضل في الأمثال ص ١٩ أنها كانت أحياناً تظل مع قطبيها القديم؛ وهو ما يتفق وما ذهب إليه التحريون العرب.

^{١٢} فلم يكن يشرب لبها مثلاً إلا الضيف (ابن هشام، ص ٥٨). ولم يكن التحرير في بعض الأحيان يعني أكثر من قصر أكل لحومها على الرجال دون النساء، أو على بعض الناس دون غيرهم. ولم تكن الإبل المحرمة تختفي، ومن هنا جاء اسم «حامي». وورد عند ليث (اللسان، ٣٤١/١٩) أن الجروح على ستم الجمل كانت في بعض الحالات تجعل امتناعه مستحيلاً؛ إلا أن هذا التفسير لم يكن قاعدة، حيث كان يحل للإنسان في حالات الطوارئ أن يمتنع جسماً محربما تعقب أحد اللصوص (المفضل، الأمثال، ص ١٩؛ Freytag, *Ar. Provv. i.* 352) وبعد ما ورد عند راسموسون ترجمة مقلوطة لما قاله ليث. فقد ثر راسموسون لفظ «أخلاقي» على أنه «أخلاقي»، ولفظ «ستانسون» على أنه «ستانمن».

^{١٣} يشير هذا الجذر في العبرية إلى التحرير الذي يحمل ضمناً معنى الفصل النام عن الاستخدام البشري، أي التدبير النام لشيء حلّت به اللعنة، أو الحرمان من الحقوق الكنسية (excommunication) بالفهم الديني الحديث. ويقترب من ذلك معنى لفظ «حرام» في القسم العربي «أنا حرام إن».

^{١٤} ولعل الاسم «حمات» مشتق منه. Lagarde, *Bildung der Nomina*, p. 156. والمعنى الأولى للجذر كما يشير نولدكه هو «أنا براقب» واشتق منه اللفظ الذي يعني «أنا بري» في الآرامية الفلسطينية في حين أنه لفظ «حوما» (حانت) في العبرية مشتق منه.

^{١٥} وعقوبات مدنية في بعض الحالات أيضاً. فيمقتضي تضامن المجتمع فإنه يهتم ببروق أي

من أفراده على الدين ويهتم بتطهير الدين.

^{١٦} من التفسيرات الجيدة للمحرمات مالجده عند فريزر (J.G. Frazer) في الطبعة التاسعة من الموسوعة البريطانية، المجلد ٢٢، ص ١٥ وما بعدها، مع الإشارة إلى أفضل المصادر عن هذا الموضوع.

^{١٧} Lucian, *Dea Syr. Liv.*; Antiphanes, ap. Athen. iii. p.95 [Meineke, *Fr. Com. Gr.* iii. 68].

^{١٨} انظر المحوظة الإضافية (ب): القداسة والتجasse والمحرمات.

^{١٩} للالاطلاع على قدسيّة حرمون، انظر Reland, *Palæstina*, p. 323

^{٢٠} Renan, *Mission de Phénicie* (1864), p. 295.

^{٢١} Iamblicus, *Vit. Pyth.* iii. (15); Tacitus, *Hist.* ii. 78.

بغض النظر عن الدلائل التقليدية، يتضح من سفر الملوك الأول (١٨) أن الكرمل كان جبلًا مقدسًا عند الفيفيقيين. وكان به ميكل ليهو، مما كان يجعله مكانًا مناسبًا للتفاسير بين عبادة يهوه وعبادة بعل. وكان الكرمل لاتزال تكسوه الأدغال كما كان في زمن المعهد القديم (عاموس ١/١؛ ميخا ٧/٤؛ نشيد الانشاد ٧/٥)؛ ولا يتأكد ملوك بسفرى عاموس (٩/٣) ومسخا (٧/٤) حيث وردت الإشارة إليه باعتباره مأوى وملاذاً منيماً إلا بربطه بملحوظة إيسابليخوس بأن الجبل كان مرعى تعيش القطعان على أوراق غاباته في الخريف (لاتزال)، Thomson, *Land and Book* [1860], pp. 204 sq., 485 تدلّر قدسيّة الكرمل حتى الآن، ولا يزال مشهد احتفال إيليا كما ورد لدى سيتزن (Seetzen, ii. 96 sq.) يمثل صياغة قديمة.

^{٢٢} Wellhausen, p. 163.

يُضيق المجال ما هنا عن المخوض في مسألة عبادة الأسلاف. بالإضافة للهارون، انظر Goldziher, *Culte des Ancêtres chez les Arabes* (Paris,)

ـ (1885) وـ (Muh. Studien, p. 229 sqq.) وهناك بعض الملاحظات في كتابنا (

ـ *Kinship* من ١٨ وما بعدها.

ـ ٢٣ ورد عند ياقوت ٧٩٠/٣ (تلهازن، ص ١٠٢) أن هناك علامات تسمى «أخيلة» كانت تقام لتدل على أن المكان حمى لا يجوز الاقتراب منه. إلا أن «الاقتراب» من شيء حرم بعد لفظا عاما لاتهام حرمة، لذا فلابد من التأكيد عليه. كما كان لفظ $\alpha\beta\sigma\tau\sigma\tau\sigma$ اليوناني يستخدم بمعنى «حرم» (إضافة إلى لفظ $\alpha\sigma\sigma\tau\sigma\tau\sigma$). ولكن يلاحظ أن ياقوت يشير في نفس الفقرة إلى أن الحسينيين اللذين يحدان الحرمي كانوا يسمون «الغربيان» أي الحجران المقدسان. ولم يكن يعلم المعنى الديني للفظ «غربي»، وبالتالي قد يدرجها ضمن الأخيلة عن غير قصد. ولكن إذا كان مكان القربان يقع بالفعل على حافة الأرض الحرام، فلامانص من الاستباح بان الأتباع كان محربا عليهم دخول المنطقة. ويقابل ذلك القربان كما ورد بسفر المتروج (٤/٢٤) حيث بني المطبع خارج حدود سيناء، وكان محربا على الناس الاقتراب من الجبل.

ـ ٤٤ سيتضح فيما بعد أن هذه هي الفكرة التي انبثت عليها نظرية أسلم من التكثير.

ـ ٤٥ انظر الملاحظة الإضافية (ج)، المحرمات في الجماع.

ـ ٤٦ والتفاصيل طلاما أنها تتعلق بطبقوس الحصاد السنوية المتكررة فإنها تدرج تحت موضوع الأعياد الزراعية لابد من تأجيلها إلى سلسلة أخرى من المحاضرات. ويتبين الخطأ المترتب على اختيار المخربات في الجزيرة العربية في قصة حرب بن مرداش، ويأتي الخطأ هاما أيضا من الجبن الذين يستوطنون المكان، ولكن حتى إذا كانت الأرض كلها تسمى لإله صديق، فلابد من أخذ الاحتياطات الالزامية حين يضع الإنسان يده لأول مرة على أي من خبرات الطبيعة. لذا فإن العبرانيين كانوا لا يأكلون ثمار الشجرة البكر إلا في العام الخامس من إعمارها، وكانت الشمار في عامها الرابع توهب للرب، إلا أن محصول السنوات الثلاث الأولى كان يعتبر «غير مختن»، أي من المحرمات، ولا يجوز أكله على الإطلاق (اللاؤسين ٢٣/١٩ وما بعدها). وهناك فكرة مماثلة يقوم عليها التقليد السوري بتقديم قربان بشري عند إنشاء المدن Malas، Bonn

(ed. pp. 37, 200, 203). وفي الجزيرة العربية، لا يزال «أهل الأرض» (الجان المحليون) يسترضون برض دم الأضحية على الأرض التي توطأ لأول مرة أو حين يتم بناء بيت جديد أو فتح بئر جديد (Doughty, i. 136, ii. 100, 198). ويستشهد كريمر (Kremer,) بفقرة من أبي عبيدة وردت عند السديمري، ج ١، ص ٢٤١ تبين أن هذه القربان المقدمة للجان كانت من الموروثات القديمة التي حرمها النبي (ص).

٢٧ كانت أشجار السرو في دافني من غرس هرقل (Malas, p. 204).

٢٨ سبق الاستشهاد بحالى مكة والوادج، وبالنسبة للأولى انظر الآيات التي وردت عند ابن هشام، ص ٧٤. وقد وجدت الطيور في معبد أورشليم ملائكة آمنا تلنجا اليه (المزامير ٨٤/٣). وفي كوريوس بقبرص حيث يحتشد الدين بمعاصر سامية لم تكن الكلاب مجرورة على مطاردة الفرائس إذا جلأت إلى أيكة مقدسة، بل كانت تقف خارجها تنبغ (Aelian, N. A. xi. 7). وكانت نفس هذه العقيدة سائدة في المصور الوسطي فيما يتصل بجماع وضريح الصديقة (الشجرة) بجبال شرق صيدا (المقدس، ص ١٨٨). وكانت الأيات والظباء بجزيرة إيكاروس المقدسة بالخليج العربي لا يتم صيدها إلا لتقديمها كقربان (Arrian, vii. 20)؛ وكان على الصياد كما يقول آيليان (9) أن يستاذن الإلهة أولاً؛ وإلا ضاع صيده هباء وحق عليه العقاب.

٢٩ انظر الملحوظة الإضافية (ب)، القداسة والتجasse والمحرمات.

٣٠ انظر حالة عخان، يشوع ٦/١٨، ١٧/١١، ١٧/١١. وسابعدها حيث يؤدى تدعيه على إحدى المحرمات إلى عقابه هو ومن حوله.

٣١ انظر اللاويين ٢٠/٤، ٥؛ فإذا لم يقم شعب الأرض بقتل المارق فإن الله يهلكه وعشيرته معه. وفي أسفار موسى الخمسة يصعب في بعض الحالات أن نعرف ما إذا كانت العقوبة المفروضة على الشعدي وضعية أم إلهية، انظر اللاويين ١٧/٤، ١٩، ٨/١٩.

٣٢ القضاة ٦/٣١. وهناك ما يقابل ذلك عند ابن هشام، ص ٣٠٣ وما بعدها - فقد تعرض

صنم عمرو للاعتداء مرارا من جانب بعض المسلمين. وفي النهاية يقدم عمرو للإله سيفاً ويطلب منه أن يدفع عن نفسه الضر إن استطاع، ثم يعلن عمرو إسلامه. وعند ياقوت، ٩١٢/٣، وما بعدها لمجد شخصاً تواتيه الجرأة لاسترداد ناقة مسروقة من حرم الفلس، فيقول عابر السبيل لرفيق له: «انتظر وانظر ما يصيّب اليوم!»، وحين مرت عدّة أيام دون أن يصيّب شيئاً، يكفر عابر السبيل بالأوثان ويتحول إلى المسيحية. ولاظن أن النص الأصلي للإصحاح السادس من سفر القضاة يقصد به الإيمان بأن عقاب الرب ينزل في نفس يوم ارتكاب المعصية. فالآية التي نصها: «من يقاتل له يُقتل في هذا الصباح»، قراءتها الصحيحة هي: «من يقاتل بعل يُقتل قبل صبحه اليوم التالي» (آية ٣١). فكان الاعتقاد السائد أن الرد الغبي على المصيبة كان يأتي سريعاً أو لابن أيدي. أما عدم تهاون الرب تجاه الخطية لاته إله ابطئ الفحض وكثير الإحسان» وعهل المصاة لكتبي تبوبوا (الخروج ٤/٦) فهي من النقاط التي نصّ عليها المهد القديم ووجد الأنبياء صعوبة في توصيلها للناس.

٣٣٣ أعتقد أنه يمكن التأكيد على أن كل معصية مقوّبها الإعدام أو النبذ في المجتمع القديم كانت تعتبر اعتداء على الحرمات؛ فقتل ذوي القربي وجامع المحارم بعد اعتداء على حرمة دم القبيلة ويستوجب عقاباً إليها [إذا ما تهاون البشر فيها].

٣٤٤ كانت اللعنة عند العرب عملية آلية صرفة؛ فإذا سقط أحد الناس على وجهه فقد ثر اللعنة من فوق رأسه دون أن تصيبه؛ انظر المهاوزن ص ١٢٦. ولزيادة من الأطلاع على مبين التظاهر انظر كتاباً Kinslip ص ٥٣، ٢٦٣؛ وعند العبرانيين انظر سفرى التثنية (٧/٢١) والعدد (٥/١١) وما بعدهما) حيث توضح الصلة بالمقاييس البدائية عن الحرمات. ومن الآثار السريانية المتأخرة الدالة على استخدام اللعنة لحماية (أو إقرار) حق من حقوق الملكية (كما هو الحال في سفر القضاة، ٢/١٧) ما يجده لدى يعقوب إديسا (٤٧) (فيما يتعلّق بكاهن يدون لعنة ويعلقها على شجرة حتى لا يأكل إنسان من ثمرها). وهناك أمثلة صديدة لعملية اللعن بفرض حماية حقوق الملكية وما إلى ذلك في مجتمع الجزيرية العربية الذي كان يفتقر إلى القانون قبل الإسلام وقد

وردت في (Div. Hodh. No. 245) في هيئة حكايات عن الجاهلية كانت تروى للخليفة عمر بن الخطاب. أما في الإسلام فالثواب والعقاب مؤجلان إلى يوم الحساب (جانب الصواب المؤلف في عبارته هذه؛ فالثواب والعقاب في الإسلام في الدنيا والآخرة، ولا يقتصران على الآخرة. المراجع).

*

المحاضرة الخامسة

الأقدس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة

رأينا أن القدسية لها درجات وأنه من الطبيعي أن تكون ثمة دائرة على درجة من القدسية أعلى من غيرها داخل كل أرض حرام وتطبيق القيد الدينية في نطاقها كاملة وبصورة صارمة، ويشعر الإنسان فيها بأنه أقرب إلى إلهه منه في أي بقعة أخرى حتى على الأرض الحرام ذاتها. وتحتول هذه البقعة الأشد قدسية إلى الحرم الذي تقدم فيه القرابين حيث يتقرب العابد إلى إلهه بالصلوات والقرابين ويلتزم الرشاد في حياته من كهنته. ولما كانت الأماكن المقدسة حامة في المناطق التي تسكنها القوى الإلهية، فإن حرمها أو موضع عبادته دون غيره هو بقعة يكون الإله حاضرا فيها باستمرار متجسدا في رمز مرثى ما. أما في الأنماط الدينية الأكثر تطورا فلا يكفي وجود حرم يكتنفه الغموض؛ فالبشر في حاجة إلى بقعة خاصة يجتمعون فيها ويقدمون القرابين والتقين من حضور الإله معهم. وكانت بعض القرابين في الجزيرة العربية تترك على الأرض الحرام لكن تلتهمها الضوارى. ولكن حتى في الجزيرة العربية كان الحرم عادة ما يشتمل على موضع محدد يقدم دم الأضحية فيه إلى الإله مباشرة عن طريق إرائه على

الحجارة المقدسة أو يشتمل على شجرة مقدسة تعلق عليها العطايا. وفي الأنماط العادمة من الوثنية كان يجب على كل عابد أن يدخل بعطاياه إلى حضرة الإله أو مثل أمام رمز حضوره ١.

كان الرمز أو الشئ المرئى الثابت الذى كان العابد يمثل فى حضرة إلهه مباشرةً عنده أو من خلاله موجوداً فى كل معبد سامي إلا أنه لم يكن رمزاً موحداً دائماً، فكان فى بعض الحالات عنصراً من عناصر الطبيعة، وفي حالات أخرى كان شيئاً مصطنعاً. وكان من الرموز الطبيعية المألوفة عين ماء أو شجرة، بينما كان الرمز المصطنع نصبًأ أو كومة من الحجارة؛ ولكن غالباً ما كان المكان يضم عدة أشجار معاً، وكانت هذه هي القاعدة في الأقداس الأكثر تطوراً. فكانت لكل منها طقوس دينية خاصة ترتبط بها.

ولاشك أن اختيار الرموز الطبيعية كعين الماء والشجرة يعزى في جزء منه إلى أن المواطن الأثيرة لدى الكائنات الحية والتي كانت تضفي عليها قدسية غريبة كانت تقع بجوار غابة أو ماء جارى. والى جانب ذلك هناك ما يدل على الاعتقاد بأن للشجر والماء الحالى حياة تشبه حياة البشر ولكن يكتنفها الغموض وبالتألى الرهبة.^٢ وهذه في رأينا وجهة نظر مختلفة تماماً، ففي حالة من الحالات تجد أن عين الماء أو الشجرة لا دور لها إلا تحديد الموقع الذي يتربد عليه الإله، وفي حالة أخرى تجد أنها هي التجسيد الظاهر للوجود الإلهي. إلا أن المخيلة البدائية لا تجد صعوبة في الربط بين مفاهيم متضاربة عن الموضع أو الشئ المقدس نفسه. فالآلهة غير مقيدة بشكل واحد تتجسد أو تتجلى فيه، وكما سبقت الإشارة^٣ كان هناك نوع من التفرقة بين الحياة والتجسد المادي للحياة

يراه أبسط الناس عقلاً في ظواهر كالأحلام. حتى البشر كان يفترض أن باستطاعتهم أن يغيروا هبّتهم، فيتخذوا هيئة الذئب أو الطيور؛^٤ وكانت للآلهة بكل ما لها من قدرات خارقة قدرة أكبر في هذا المجال بالطبع، فكانت للإله قدرة على التجلّى في صورة شجرة أو عين ماء، لكنه من حين لآخر يتخذ هيئة البشر أو الحيوان. وكانت كل مظاهر الحياة في أي حرم لها سمة إلهية وتشكل وحدة دينية بما يساعد على تغذية المشاعر الدينية؛ وكان حضور الإله فيها جميماً محسوساً بصورة مباشرة. وكانت المظاهر الثابتة لحضوره، سواء كانت عين ماء مقدسة أو شجرة مقدسة، تختل المكانة الأولى في طقوس العبادات وذلك لأنها ثابتة وبالتالي تتخذ طابعاً مقدساً ثابتاً. وتنطبق هذه الاعتبارات على أقدس الشعوب البدوية والمستقرة على السواء، إلا أن الأهمية الدينية للماء عند الأخيرة كان يدعمها نحو أنكار عبادة البعل التي كان الإله فيها باعتباره واهب الحياة يرتبط ارتباطاً خاصاً بجريان الماء وغلو النبات.

ويتفق مع ذلك أن الآثار المقدسة موجودة في كل بقاع المنطقة السامية وترتبط بالأقدس، إلا أنها عند العرب البدو أقل مكانة منها عند الشعوب الزراعية بكل من الشام وفلسطين. وورد ذكر عيون ماء أو جداول في العديد من الأقداس العربية، إلا أنه ليس ثم دليل مباشر على أن هذه المياه كانت مقدسة أو كان لها دور محدد في الطقوس الدينية. وأوضح الحالات لمجدها في مكة حيث تمند حرمة بشر زرم إلى ما قبل الإسلام. بل يبدو أن هذه البشر كان يُلقي فيها بالمعطيات في العصور القديمة وهو ما كان شائعاً بالنسبة لآبار الساميين الشماليين المقدسة.^٥ كما أن هناك نوعاً من الحرمة الدينية يضفي على البركة

التي تقع أسفل مسقط ماء في حرم الدواسر.^٦ ونظرا لأن عيون الماء الاستثنائية والبنية المقدسة كانت معروفة في كل مكان فمما يلاحظ أن عرب الجنوب كانوا يعتقدون أن بناء الاستثناء يسكنها جان يتخلذون هيئة الأفاعي،^٧ وأن ماء الحرم عند التخليل كان يعتقد أنه يهب الصحة فكان الحجيج^٨ يأخذون من منه وهم عائدون كما يحدث اليوم مع ماء زرم. وينفس هذا المنطق، فإن عادة الحجاج الذين يحملون الماء من بئر عروة^٩ ربما كان أثرا من قدسيه عابره. وعلى حواف الصحراء العربية تجد أن عين إفكا بتدمر لاتزال ترتبط بها أسطورة عن عفريت في هيئة أفعى. وهي عين كبريتية عليها حارس معين من قبل الإله يرجيبيول ويطلق عليها في أحد النقوش اسم «العين المباركة».^{١٠} وفي صحراء ماوراء البصرة تجد الماء المحرم حيث كان الصدع يستقبل شلالاً عظيماً. وكانت قوة الماء تتبع العطايا التي يلقى بها فيها أو تلفظها، مما كان يعد إشارة إلى رضا الإله أو سخطه؛ وكان القسم بالمكان وينبعه هو أغظل الأيمان عند سكان المنطقة.^{١١} وتنتهي الحالات الأخيرة إلى بمسقط الماء في حرم الدواسر، وورد عند بطليموس ذكر عين محرمة في الجزيرة العربية نفسها مرتين. وتحتل المياه المقدسة مكانة أسمى بكثير عند الساميين الشماليين والكنعانيين والسوريين الزراعيين. والأرض التي كانت تعتمد في ريها على الينابيع والأنهار دون تدخل البشر كانت ملكا للبعل، فيُضفي قدر من القدسية على كل مصدر للماء الحارى؛ وحيثما كان يعتقد أن النشاط الإلهي

يتجلّى في إحياء الأرض كان الماء الذي يعطيها الخصوبة ويهب الحياة لسكانها بعد تجسيداً ما يشرّا للقدرة الآلهة. لذا نجد أن هانيبال في عهده مع فيليب المقدوني وفني قسمه أمام كل آلهة قرطاجة وهيلامس يقسم من بين ما يقسم به من قوى الآلهة «بـالشمس والقمر والأرض ومرور الأنهر»^{١٢} (والماء)^{١٣}. من ثم، كان تشييد المعابد بالقرب من عيون الماء والأنهار كان أمراً منطقياً نظراً لضرورة الماء للتطهير ولسائر الأغراض الدينية، بل إن وجود الماء الماءخاري في حد ذاته كان يضفي قدسيّة على المكان.^{١٤} ولم تكن عين الماء أو الجدول مجرد سويع للمعبد، بل كانت هي نفسها من مقدسات المكان وكانت ترتبط بها بعض الأساطير والطقوس وفي حالات عديدة كان المعبد يدين لها بمكانته بل يسمى باسمها أيضاً. وكان هذا هو الحال بالنسبة للجدواو و المصادرها، وهذه المصادر في بلاد كفاسطين هي المطر الذي كان قاصراً على أشهر الشتاء وبكميات قليلة وتشكل سمات مميزة في طبغرافية المنطقة. وقد نستنتج من قسم هانيبال أن هذه المياه كانت مقدسة بالنسبة للفينيقيين والقرطاجيين، وما نعرفه بالتفصيل عن مياه الساحل الفينيقي يؤكد هذا الاستنتاج تماماً^{١٥} ولدينا أدلة مباشرة على القدسية الفاقعة التي كانت لبعض الأنهر كنهرى بيلوس وأدونيس، وكان مرج وبركة حنوفة عند منبع أدونيس هي أشهر البقاع المقدسة عند الفينيقيين.^{١٦} وكان هذان النهران قد استمدداً اسميهما من الآلهة، وكذلك كانت أنهار أسلبيوس قرب صيدا وأريس (ولعله هو نهر ليكوس) وكيشون.^{١٧} ولا يزال نهر طرابلس الذي يهبط من غابات الإرز الشهيرة يسمى «قديشة» أو النهر المقدس، والمرج الذي يحيط بمنبعه له قدسيّة عند المسيحيين والمسلمين على السواء.

وفي العصور البابلية والرومانية كانت لمتبع نهر الأردن بينايس قدسيبة عند بان (إله الغابات والمداعي عند الإغريق)، وفي العصور القديمة كان حرم دان العظيم عند بني إسرائيل يحتل نفس الموقع أو عند المتبع المزدوج بتل القاضي. ومن الواضح أن سخط نعمان حين أمر بالاغتسال في مياه نهر الأردن وإيمانه بأن أنهار دمشق أفضل من كل مياه بني إسرائيل كان نابعاً من فكرة فحوها. أن نهر الأردن هو المياه الشافية من العلل عند العبرانيين كما كان نهراً أباناً وفاربار مما النهران المقدسان عند السوريين، وهو في ذلك لم يكن جائراً على معتقدات عامة بني إسرائيل. وكان المتبع الظاهري لنهر بردَّي نهر دمشق الأول، وهو عين الفيجي أو $\pi\pi\pi\pi\pi\pi$ بعد حرما. ولجد إليها الأنهار خريسوروا وبيجاي وقد نقشت صورتهما على مسكونات دمشق، ويبدو أنهما كانا يلعبان دوراً كبيراً في ديانة المدينة. أما مسألة أن مياه جَرَّةِ الحارة كانت في الأصل مقدسة فهذا يمكن استنتاجه من الطقوس الخاصة التي كان المرضى لايزالون يقيموها في عصر الشهيد أنطونيوس (*De Locis Sanctis*, vii). فكانت الحمامات تستخدَّم ليلاً، وكانت تضاء المصايف ويطلق البخور وكان المريض يرى روئي خلاً عملية الاستشفاء. ولا يزال من المحتم على المريض في حمام طبرية الطبيعي الأبغض بالأرواح بذكر اسم الله إلى يومنا هذا (ZDPV. x. 179). وقد ورد في التراث المحلي أن نهر أورونتس بالشام (وهو نهر العاصي في العصور الحديثة المترجم) قد حفره تنين عملاق اخترى بعد ذلك في باطن الأرض عند منبعة.^{١٨} وقد رأينا فيما سبق أن هناك صلة بين الجن في هيئة الأفعى والتنين والبنيان المقدسة أو عيون الاستشفاء خلال الحديث عن الحرافة العربية، وكانت بحير

قدَّسَتْ التي كان يعتقد أنها منبع النهر (ياقوت ٥٨٨/٣) يطلق عليها اسم بنم عن قدسيتها القديمة. ومن بين مياه السوريين كانت مياه الفرات تلعب دوراً هاماً في ديانة الحيرة، وكان يُعتقد أن الإلهة الكبرى ولدت منها؛ في حين أن منبع رافده الرئيس كان محل تقديس باعتباره الموضع الذي اغتسلت به هيرا بعد زواجهما من زيوس (بِل). وكان يفوح منها عطر جميل، وكانت مليئة بالأسماك الأليفة المحرمة.^{١٩}

ولم تكن قدسيّة الماء قاصرة على هذه الأنهار والنابع الكبري كما سبقت الإشارة. وفي الوقت نفسه لم يكن من الممكن وقف عيون الماء على الأغراض الدينية في المناطق الزراعية. فكل بلدة أو قرية كان لها بترها وحرمتها ومعبدها الصغير، أما في كنعان، فلم يكن البشر يقعون في نطاق الحرم بصورة عامة. وكان يتم بناء القرى على أراضٍ مرتفعة ويقع البشر خارج بوابتها التي كانت في الغالب أسفل القرية، في حين أن الحرم كان على أرض أعلى لبسط على التجمعات البشرية.^{٢٠} من ثم فإن قدسيّة موارد الماء كانت تبنت عن الطقوس الدينية وتتسم بالغموض والضعف.^{٢١} وكانت عيون الماء المقدسة لانفع بصورة عامة في الأنداس المحلية العادية، بل عند مزارات دينية بعيدة مثل عفوفة (Aphaca) وبشر سبع وممر، أو في المنطقة المحيطة بمعبد ضخم كمعبد عسقلان حيث كان يقع حوض أنارجاتيس وحيث يتم إطعام أسماكها المحرمة. وكان الماء والرياح المحيطة به في حالات معينة كدافن بالقرب من أنطاكية يشكل ما يشبه الحديقة العامة على حافة المدينة حيث كان الدين يتنزّل بالبهجة على الطريقة السريانية المتميزة.^{٢٢}

وكانت هناك أنماط متعددة للأساطير المرتبطة بعيون الماء والجداول المقدسة والتي علقت بأذهان الناس باعتبارها دليلاً على قدسيتها؛ إلا أن المعتقدات العملية والأعراف الدينية المرتبطة بالمياه المقدسة كانت واحدة في كل مكان. والمبأء العام الوحيد المشترك بين كل أنماط الأساطير والذي يكمن في أساس العقيدة هو أن المياه المقدسة كانت مسحونه بالروح والطاقة الإلهية. وتقديم الأساطير تفسيرات شتى لذلك وترتبط بين السمة الإلهية للمياه والعديد من الآلهة والقوى الغيبية، لكنها جميعاً تتفق على أن موضوعها الرئيس هو بيان أن عين الماء أو الجدول يتم تخصيصها إن صح التعبير بالطاقة الحيوية للإله الذي تستمد قدسيتها منه.

وكان الدم في عقيدة الأقدمين هو مبدأ الحياة أو وسيلة لها، وبالتالي فإن التعليل الذي كان شائعاً للقدسية المياه هو أن دم الإله يتدفق فيها. فيقول ميلتون:

تدفق دم أدونيس من صخرته الأم

بلونه القاني إلى البحر،

من جرح تموز السنوي. ٢٣

وكان اللون الأحمر الذي كان النهر يستمد من الأرض في أحد المواسم ٢٤ ينسب إلى دم الإله الذي أصابه جرح الموت في لبنان في ذلك الوقت من السنة ودفن إلى جوار الماء المقدس. ٢٥ وهناك عين ماء قبيل إلى الأصفار قرب يربا كان يعتقد أنها تستمد لونها من دم وحش البحر الذي ذبحه برسوس، ٢٦ ويقول فيليو بيليوس إن العيون والأنهار المقدسة لإله السماء (بعل شاميم) هي التي تلقت دمه عندما ذبحه ابنه. ٢٧ وفي نظر آخر من الأساطير، خاصة تلك التي

ترتبط بعبادة الإلهة أتارجاتيس Atargatis كانت الروح الإلهية للماء تكمن في الأسماك المحرمة التي تعيش فيها. وكانت أتارجاتيس وابنها طبقاً لإحدى الأساطير التي شاعت في الحيرة وعسقلان قد غرقاً في الماء - وهو ماء الفرات في الحالة الأولى، والبركة المقدسة عند المعبد القريب من البلدة في الحالة الثانية - وتحولوا إلى سمكين.^{٢٨} ولم يكن هذا إلا نطاً آخر للفكرة التي عبر عنها النمط الأول من الأساطير حيث يموت أحد الآلهة، أى توقف حياته في صورته البشرية لكنها تستمر في المياه التي يُدفن فيها؛ وهذه أيضاً مجرد نظرية تهدف إلى التوفيق بين المياه المقدسة أو السمكة المحرمة والماهيم التي تضفي سمات بشرية على الآلهة.^{٢٩} وكان يقال أيضاً إن الإله ذا الصفات البشرية يولد من الماء، فخرجت أفروديت من زيد البحر، وولدت أتارجاتيس في شكل آخر من أسطورة الفرات من بيسنة وجدتها الأسماك المحرمة في مياه الفرات ودفعتها نحو الشاطئ. وكما نرى هنا كان الناس مخربين بين الإيمان بخروج الإله من الماء أو اختفائه فيها، وفي ديانة إلهة السوريين بالحيرة كان المفهومان متلازمين في الأعياد الدينية حيث كان يتم النزول بصورتها إلى الماء ثم إعادةها إلى المعبد. وطالما أن الأسطورة على هذا القدر من المرونة فما من شك في أن المياه المقدسة والأسماك المحرمة كانت تُعبد لذاتها قبل أن تعرف الديانة الإلهية ذات الصفات البشرية، والحقيقة أن الأسماك المحرمة في مياه شابورا (Chaboras) ترتبط بأسطورة مختلفة تماماً. فكان السمك محرماً، وكانت الأسماك المحرمة تتواجد بالأنهار أو في البحيرات التي تقع عند الأقداس في أنحاء سوريا.^{٣٠} وأثبتت هذه العقيدة الغريبة أنها أشد أجزاء الوثنية القديمة استمرارية؛ فلاتزال الأسماك

المحرمة تحفظ في أحواض عند دور العبادة بطرابلس وغيرها، ولايزال هناك اعتقاد بأن من يجرؤ على أكلها يصبه الموت أو تحل عليه كارثة^{٣١}.
 ويعتقد أن القوة الحية التي تسكن المياه المقدسة وتتصف عليها صفتها المعجزة أو قدرتها على الشفاء هي أنموان، كما هو الحال في الحالتين العربية والعبرية التي سبقت الإشارة إليها، أو هي تنين ضخم أو وحش مائي كذلك الذي قام في الأسطورة الإغريقية بعمق مجرى نهر أورونتس واحتفى تحته^{٣٢}. والأفاعي في حالات كهذه هي بالطبع أنواع خارقة للمألوف أو من عفريت من الجن، وكان تنين أورونتس يرتبط في الحقيقة الإغريقية بالطينون عدو الآلهة^{٣٣}. إلا أن العفريت قد يتخد أشكالاً أخرى؛ ففي رام الله بفلسطين هناك نبعان أحدهما يعتقد أنه يسكنه جمل والأخر تسكنه عروس؛ في حين أن عين عرطاس يقوم على حراستها كبش أيض وآخر أسود.^{٣٤}

وهدف الأساطير في مختلف أنماطها هو أن الماء المقدس يسكنه إما كائن شيطاني أو مشحون بروح شيطانية. وتظهر نسخ الفكرة بصورة شديدة الوضوح في عقيدة المياه المقدسة. على الرغم من أن هذه المياه غالباً ما ترتبط بالمعابد والهيئات والكهانة في ديانة تتعلق بالآلهة سماوية، إلا أن القدسية التي كانت تسيغ على البشر المقدس كانت تتخذ شكلاً يوحى بأن القوة الإلهية المعنية كانت كامنة في المياه نفسها. ففي مكة في الجاهلية وفي العين المحرمة بصحراء سوريا كان يتم إلقاء القرابين في الماء المقدس. ولكن حتى في عفوفة في الحقيقة التي نحن بصددها حيث كانت الآلهة هي يورانيا أو عشتاروت السماوية، كان الحجاج يلقون في البركة حلياً من الذهب والفضة وأقمشة فاخرة وغير ذلك

من نفائس، وكان التناقض الواضح بين الشخصية السماوية للإلهة والمصير الأرضى للعطايا يجد ما يفسره فى قصة تحكى أنها كانت تهبط الى البركة فى عيدها فى هيئة نجم ملتهب. كما أن الزوار الوثنيين الذين كانوا يحجون الى شجرة ابراهيم وبتره فى عيدهما السنوى كانوا يقدسون المكان باعتباره سكنا «للملائكة»،^{٣٦} فكانوا يضمون القرابين الى جوار الشجرة ويضيئون البشر باللنانديل ويسكبون فيه الخمر ويلقون بالأطعمة والعملات والصمع والبخور.^{٣٧} ومن ناحية أخرى، وفي المياه المقدسة بكرة وساود بجنوب الجزيرة العربية واللتين ورد وصفهما عند الهمدانى فى «الإكيل» (Müller, *Burgen.*, p. 69) كانت عطايا الخبز والفاكهة وسائر الأطعمة توضع بجوار عين الماء، وفي الحالة الأولى كان يعتقد أن التنين الذى يسكن الماء يأكل ما يلقى من عطايا، أما فى الحالة الأخيرة فكانت الوحش والطير تأكلها. ولايزال الخبز يُلقى فى البحر بغزة على سبيل القرابين.^{٣٨}

كانت القرابين فى الديانة القديمة وسيلة من وسائل الدعاء والتضرع، وكان العابد حين يقدم قربانه يتطلع الى دليل ملموس ينم عن إجابة دعائه.^{٣٩} وفي عفة والعين المحرمة كان القربان يغوص فى الأعماق إذا حاز القبول، أما إذا لم يحظ بالقبول فكان يطفو على السطح. وعندما طفت القرابين التى أرسلتها مدينة تدمر فى أحد أعيادها السنوية بعد عام من إلقائها فى الماء، اعتبر ذلك نذيرًا بقرب سقوط المدينة.^{٤٠} ونرى فى هذا المثال أن البشر المقدس كان يتحول الى مهبط للوحى والكهانة تُملئ فيه ميول القوة الإلهية سواء بالسلب أو بالإيجاب. وكانت الآثار المقدسة فى اليونان أيضاً ترتبط بالكهانة ولكن فى

صورة اعتقاد بأن الماء يلهم من يشرب منه. فنهج الرد السامي بعفوقة يعتبر أكثر بدائية، إذ كان الماء نفسه يعطي الرد على الدعاء بصورة مباشرة ولو أن ماءه كان قاصراً على ما يمكن استنتاجه من تقبل دعاء العابد أو رفضه.

ولعل الرد على الدعاء في دافني بالقرب من إنطاكية والذي كان يستدل عليه عن طريق غمس ورقة نبات في الماء ينتمي إلى نفس هذا النهج، إذ لا يمكن لنا أن نسلم بالنص الذي يشير إلى أن الرد كان يظهر مكتوبًا على ورقة النبات.^{٤١} ولابد أن اختيار ورقة النبات لتكون مظهراً للرد الألهي في دافني يعزى لتأثير إغريقي، فقد كانت دافني حرماً لهرقل - أى البعل السامي - قبل بناء

معبد أبواللو.^{٤٢}

كما أن الرد على الدعاء يقبول قريان العابد أو رفضه قد يتحول إلى اختبار يتعرض له من يتهم باقتراف جرم أو يشتبه في حلقه كلباً إذا ما قدم في الحرم حيث يتقبله الإله أو يرفضه وفقاً للقاعدة التي كانت ترى أن «الفاجر» إن مثل في حضرة الإله لا يسلم من بطشه.^{٤٣} ولا يزال هناك ما يشبه هذا الاختبار في المصوّر الحديث ويتّمث في نمط اختبار الساحرات بالماء. وفي حضرة موت كما ورد عند المقريزى^{٤٤} كان من يصيّب السحر بضره كان يأتي بكل الساحرات إلى البحر أو إلى بركة عميقه فيربط الأحجار على ظهورهن ويلقى بهن في الماء. ومن لم تفرق منهن تكون هي المتنبّه، مما يدل على الاعتقاد بأن العنصر المقدس يلفظ المتنبّه.^{٤٥} فالقاعدة العامة أن النجس لا يجرؤ على الاقتراب من الماء المقدس، ولا فرق بين العجاسة المعنوية والمادية في الديانة القديمة. لذا فإننا لمجد المرأة غير الطاهرة في الجزيرة العربية تخشى الاغتسال في الماء المقدس خوفاً مما

قد يصيب أطفالها؛ ولا يزال دخول وادي الشيخ عدى وبشه المقدس محظورا عند اليزيديين إلى يومنا هذا إلا بعد أن يظهر جسده ورداه.^{٤٦} وما كان بثر النفط المقدس في الحرم القرطاجي والذى ورد وصفه بكتاب «عجائب الحكايات» والمنسوب لأرسطو^{٤٧} ليتدفق إلا للمتظاهرين دينيا. وكان يمكن إجراء اختبار يقوم على هذه العقيدة عند بثر مقدس بطرق عده،^{٤٨} إلا أن النهج السامي المأثور كان يقوم على شرب الماء. ويدو أنه إذا كان الاتصال بالعنصر المقدس يشكل خطرًا على الفاجر، فإن الخطر يتضاعف إذا ما جرئ على شربه، وكان يعتقد أن الجفاف في حالة كهذه كان يؤدي إلى المرض والموت. وكان الماء بالبيرة والعيون قرب تيانا يصبح زلالا على علبها في جوف الصادقين في حلفهم، أما الفاجر فيصاب في عينيه وقدميه ويديه على الفور، وسرعان ما يصاب بالاستسقاء والهزال.^{٤٩} كما أن من كان يحلف بالماء المحرم كذبا في صحراء سوريا كان يلقى حتفه بداء الاستسقاء في غضون عام. وفي هذه الحالة يدو أن الحلف بالماء كان كافيا، ولكن الأهم كما نرى في الحالة الأولى هو جفاف الماء في البقعة المقدسة حيث كان اليمين يحل محل الدعاء الذي كانت تصاحبه طقوس دينية معينة في العادة. وكان اختبار شرب الماء المقدس يجرى في تشريح أسفار موسى الخمسة حتى على المرأة إذا اشتبه في خيانتها لزوجها.^{٥٠} وكان يعتقد في هذه الحالة أيضا أن الماء المقدس إذا خلط بتراب الحرم وحلف عليه يبين كان يصيب المحالف بداء الاستسقاء والهزال؛ ويتصفع قدم هذه العادة لامن سماتها العامة وحسب، بل لأن عبارة «الماء المقدس» تعتبر غريبة على لغة الدين عند العبرانيين ولابد أنها أخذت من بقایا عبارة قديمة مهجورة. وعلى الرغم من

غراية العبارة إلا أنه ليس من العسير التوصل إلى معناها الأصلي؛ فتشير الحالات المماثلة أمامنا إلى أن الماء كان من عين مقدسة على الأرجح، وهي نتيجة صحيحة تماماً. وبين المهاوزن أن التراث العبراني القديم ينسب أصل التوراة إلى الكلمات الإلهية التي يبشر بها موسى بحر قادش أو ميربيا^{٥١} بالقرب من العين المقدسة التي وردت بسفر التكويرن (إصحاح ٤، آية ٧) باسم «عين مشياط» (عين الدبونة). والمبدأ الذي تقوم عليه إقامة العدل في الحرم هو إحلال الحالات التي يصعب على البشر البت فيها إلى حكم الرب. وكان هذا المبدأ يطبق عند العبرانيين بكثuman عن طريق القرعة المقدسة، إلا أن نجاة ولو حالة واحدة على الأقل من اختبار الماء المقدس لا يدع مجالاً للشك في المغزى من «عين الدبونة» (عين مشياط) أو ماء «المجادلة» (ميربيا).

يوجد هذه الأدلة بين أيدينا على الأهمية المبكرة للماء المقدس عند العبرانيين ليس لنا إلا أن نولى اهتماماً لحقيقة مؤكدة فحواها أن الموسعين الرئيسيين للحج عند بني إسرائيل الشماليين في عهد عاموس هما دان وبشر سبع.^{٥٢} وسبق لنا أن عرفنا بوجود عين مقدسة في دان، وكان حرم بشر سبع يتكون من «الآبار السبعة» التي اتخذ المكان منها اسمه. ويلاحظ أن الساميين كانوا يضفون قدسيّة خاصة على مجموعات الآبار السبعة.^{٥٣} ففي تشيريعات يعقوب الراوى نقرأ عن بعض السربان من كانوا يدينون بال المسيحية إسماً ويشكون من أمراضهم للتجوم أو يستجدون بشجرة معزولة أو يشر أو بالعيون السبع أو بماء البحر أو غير ذلك. كما نقرأ عند المذين أيضاً عن طقوس غامضة تؤدي عند آبار سبعة، وهناك عند العرب موضع يقال له «الآبار السبعة» ورد

ذكره عند سترابو (١٦، ٤/٤٤).^{٥٤} ويبدو أن اسم المياه معناه «السبعة آبار» (في السريانية: شَبَّا مَايَا)؛ والموضع عبارة عن بحيرة بها عدد من العيون تتدافع الفقاعات على سطح مائها. والرقم سبعة رقم مقدس عند الساميين ويرد بصورة خاصة في المجال الطقوسي الديني، والفعل «أن يحلف» في العبرية معناه الحرفي «أن يدخل تحت تأثير سبعة أشياء». لذا فإننا نجد النعاج السبع في القسم بين إبراهيم وأبيهيلك في بشر سبع، وفي القسم العربي بالمعهد كما ورد وصفه عند هيرودوت (ج ٣، ٨) بأنه سبعة أحجار ملطخة بالدم. من ثم فالقسم بالطهارة عند سبعة آبار تكون له فعالية خاصة.^{٥٥}

كانت من سلطة الإله منح أتباعه وسبيطاً للوحى ومهبطاً لأحكامه المقدسة وأن يعينهم على المصاعب ويبارك حياتهم اليومية. والبركة المتوقعة من عين مقدسة هي سرعة إخصاب الأرض وكل ما يعتمد على مائها. ولا حاجة بنا للتدليل على أن مواسم جنى الشمار كانت هي محور الدعاء والتضرع عند العيون المقدسة، وتحتل هذا المحور المكانة الأولى بين الأعياد الدينية الكبرى عند الساميين المستقررين، وكانت الأعياد تنظم تبعاً لمواسم السنة الزراعية.^{٥٦} ولاشك أن أفضل النعم التي تهبه العين المقدسة للأتباع هي ما فيها الذي يهب الحياة، وكان أول دعاء يوجه إليها هو حثها على التدفق بالماء. إلا أن قدرة العين المقدسة الواهبة للحياة لم تكن تقتصر على إحياء الأرض والإنبات. فماء المقدس هو أيضاً ماء شاف كما سبق أن رأينا في أمثلة عديدة، وخاصة عند السوريين الذين كانوا يسعون إليه طلباً للشفاء من الأدواء. وقد نصيف في هذا الصدد مثلاً يتصل بالنهر المقدس عند السوريين على الرغم من أنه يقع خارج

المنطقة السامية. فكانت لازال نمة عقيدة في العصور الوسطى بأن من يغسل في ماء الفرات في فصل الربيع لا يصيبه المرض بقية السنة.^{٥٨} ولم تكن هذه القدرة على الشفاء قاصرة على الماء نفسه، بل كانت تمت لتشمل النبات المحيط به. وكانت تنبت حول نهر بيلوس المقدس نباتات مُرة برأ بها هرقل بعد صراعه مع هيدرا، واستمر استخدام الجذور لشفاء الجروح المتقرحة.^{٥٩} وفي بانياس كان هناك نبات يشفى كل الأمراض ينت بعند قاعدة التمثال الذي يفترض أنه يمثل المسيح ومن الواضح أنه من بقايا الوثيقة القديمة في هذا المكان.^{٦٠} لذا فإن حزقيال في وصفه للماء المقدس المتذوق من أورشليم الجديدة بأنه يهب الحياة حি�شا حل وأوراق الأشجار على ضفافه بأنها «دواء» كانت مخيلة على اتصال وثيق بالأفكار السامية (حزقيال، ٤٧، ٩ / ١٢).

وترتبط قدرة الماء المقدس على الشفاء ارتباطا وثيقا بقدرتها على التطهير، لأن المفهوم الأول للنجاسة هو الإصابة الخطيرة. وللاغتسال والتطهير دور كبير في الطقوس الدينية السامية، وكانت يتمان بالماء الحارى الذي كان مقدسا إلى حد ما لهذا السبب. ولا أدرى ما إذا كانت العيون المقدسة تستخدم للتطهير أو تحت أي ظروف كانت تستخدم لهذا الغرض؛ ولكن يبدو أنها كانت تعتبر في معظم الحالات أكثر قدسية من أن يقترب منها من يعذ في حكم النجس. و يبدو من حديث إثريموس سايروس أن عادة الاغتسال في العيون كانت من العادات الوثنية التي أدمتها السوريين في عصره، و يبدو أنه يعتبرها نوعا من الوثنية.^{٦١} ولكن ما يؤسف له أن السوريين القدامى كانوا يستنكفون من تسجيل تفاصيل أمور كهذه.

يتضح من طقوس الآبار المقدسة في اعتقادى أن كل الطقوس والاحتفالات يمكن فهمها وفقاً لمبادئ عامة دون التطرق لأساطير معينة أو لعبادة الآلهة المرتبطة بهذه المياه ذات الوضع الخاص. فكان يتم التعامل مع عين الماء وكأنها كائن حى وكانت ممتلكات مياها والتى نسميتها طبيعية تعتبر ظاهر للحياة الإلهية، وكان المورد نفسه يعامل وكأنه كائن حى. وحين تتخذ الديانة مظهراً تجسيدياً أو نجيمياً تأخذ الأساطير شكلاً يسعى إلى التوفيق بين المنظور الجديد والعرف القديم، أما جوهر الشعيرة فلا يتغير.

وننتقل الآن من عبادة المياه المقدسة إلى عقائد مرتبطة بالأشجار المقدسة.^{٦٢}

فقد سبقت الإشارة في عدة أمثلة إلى فكرة اعتبار الأشجار كائنات شيطانية عند الساميين،^{٦٣} وهناك كثير من الأدلة على أن الأشجار كانت تُعبد باعتبارها آلهة في كل أنحاء المنطقة السامية. وتعد النخلة المقدسة في نجربان دليلاً (ولو أنه دليل غير مؤكد) على عبادة الأشجار باعتبارها آلهة بالجزيرة العربية.^{٦٤} فكانت تُعبد في احتفال سنوي حيث كان يتم تزيينها بأفسخ الألبسة وحلى النساء. وهناك شجرة مائلة كان أهل مكة يحجون إليها سنوياً ويعلقون عليها الأسلحة والملابس وبيض النعام وغيرها من القرابين وورد ذكرها في التراث باسم «ذات أنواط» (أى الشجرة التي تعلق عليها القرابين). ويبدو أن هناك تطابقاً بينها وبين شجرة السنط المقدسة بنخلة التي كان يعتقد أنها مقر الإلهة العُزى.^{٦٥} والشجرة التي ورد ذكرها بسورة الفتح (آية ١٨) بالحدبية كان الحجيج في الجاهلية يتواجدون عليها يتلمسون منها البركة إلى أن اجتتها عمر بن الخطاب أباً خلافته خشية أن تُعبد كالالات والعُزى.^{٦٦} وتسمى الأشجار المقدسة عند العرب «مناهل» وهي أماكن يهبط فيها الملائكة والجان ويُسمع رقصهم وغناؤهم.

وكان من الخطورة أن يقطف أحد الناس فصنا من شجرة كهذا؛ وكانت تقدم لها القرابين وتعلق على أغصانها قطع من اللحم وندف من القطن والحبات من الخرز وما إلى ذلك. وإذا نام تحتها مريض يرى في منامه وصفة تعيد إليه صحته.

٦٧

ولابد أن عبادة الشجر عند السريان في الوثنية كانت لها مكانة كبيرة، إذ كانت من الخرافات التي عجزت المسيحية عن محواها. وقد التقينا ببعض المسيحيين بالشام كانوا يلتجأون في مرضهم إلى شجرة معزولة طلبا للشفاء، في حين أن المسيحيين كانوا يأسون على اجتناث «أشجار الجان».^{٦٨} أما للفينيقيين والكتعانيين فلدينا شهادة من فيليو بيليوس على أن النبات كان في المهد القديمة موضع تقديس وتقدم له القرابين والحمور، حيث كانت الأجيال المتعاقبة تستند منه العون على الحياة. ولا يزال المسافر في أرض فلسطين يلتقي إلى يومنا هذا أشجارا مقدسة تدلل على أغصانها قطع القماش كرم للقداسة كما هو الحال مع ذات أنواع بالجزيرة العربية.

أما بالنسبة لمكانة عبادة الشجر في الأنماط الأكثر تطورا من ديانة الساميين فهله مسألة لا يسهل حسمها. ولم يكن يبدو أن آيكات الأداس كانت تعبد بصورة مباشرة في عصور لاحقة ولو أنها كانت تشتراك في الحرمة مع كل ما يحيط بباله، وكان يعتقد في بعض الحالات - كأشجار سرو هرقل القديمة بدلفي - أن الرب غرسها بيده.^{٦٩} وأفلنت عبادة «الشجر المنعزل» من سقوط الآلهة الكبرى للوثنية السامية في الحقول المفتوحة لآني الأداس إلى الكبرى بالمدن، حيث استمر السكان الريفيون في ممارسة الطقوس البدائية عبر العصور

دون تغيير. ٧٠

وليس ثم سبب يدعو الى الاعتقاد بأن أيًا من الأديان السامية الكبرى نظر عن عبادة الشجر. فالمكانة الأولى فيها جميماً لطقوس الهيكل، وسرى من حين لآخر أن بدايات هذا النمط من الأديان على قدر ما يمكن تتبعها الى عصر لم تكن الآلهة فيه قد اتخذت السمات البشرية بعد تشير الى عبادة الحيوان لا الشجر. أما وجود الأشجار في الأقدسات في العادة فلابدنا قص مع هذا الرأى، فحيثما كان يعتقد أن الشجرة من غرس الإله نفسه أو علامة تبيّن مسكنه الأثير عنده لم تكن موضع تقدير مباشر.

على أية حال فإننا حين نجد أن أية بقعة كنعانية مقدسة لم تكن تكتمل بدون وجود شجرتها المقدسة بجوار الهيكل، وحين تأخذ في اعتبارنا المحقيقة المؤكدة بأن العبادة المباشرة للشجر كانت معروفة لدى الساميين جميماً فلابد من استنتاج أن بعض عناصر عبادة الشجر دخلت ديانة الآلهة حتى من لم يكن منها آلة شجر أصلاً. وكانت الأقداس المحلية للعبرانيين والتي اعتبرها الأنبياء وثنية صرفة والتي كانت تحظى حذو النمط الكنعاني في كل جوانبها أقداساً لهاياكل. إلا أن الهياكل كانت في العادة تقام «تحت أشجار خضراء»، والأهم من ذلك أن الهيكل كان لا يكتمل إلا إذا كانت هناك سارية «أشيرة» بجانبه. وقد دار جدل واسع الطاق حول معنى هذا اللفظ الذي ترجم في «النسخة المعتمدة» خطأ بمعنى «أيكة». أما ماهي «الأشيرة» فيتبين من سفر التثنية (٢١/١٦): «لانتصب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك الذي تصنمه لك ولا تقسم لك نصباً، الشيء الذي يُغضب الرب إلهك» أنها كانت إما شجرة حية أو نصباً

يشبه الشجرة، وكان أى منها مقبولا على أى الأحوال. وكانت أقدم الهياكل حسبما يستتتج من الروايات عن الأقداس تقام تحت أشجار حقيقة؛ إلا أن هذه القاعدة لم يكن من الممكن الالتزام بها في كل الحالات، وفي عصر الملوك ييلو أن مكان الشجرة الحية كان يشغل نصب ميت أو «سارية» يتم غرسها في الأرض.^{٧١} وما لا شك فيه أن «الأشير» كانت شيئاً يُعبد؛ إذ كان الأنبياء يضعونها في مصاف الرموز المقدسة الأخرى كالأنصاب والسواري (أشعياء ٨/١٧؛ ميخا ١٢/٥ وما بعدها)، وتشهد تقوش مصعوب الفينيقية عن «عشتارت في أشير إله هامون». من ثم فإن الأشير رمز لحرم الإله أو مقره، وزبما كان الاسم نفسه كما يشير هو مان لا يعني إلا «علامه» للوجود الإلهي نفسه. أما الرأي القائل بأنه كانت هناك إلهة كنعانية تسمى أشيرا وأن الأشجار أو الأنصاب التي كانت تسمى بنفس الاسم كانت رموزاً خاصة بها فليس له ما يؤيده؛ فكل هيكل كانت له أشيراً خاصة به، بل إن بعض هيئات ديانة العبرانيين من النوع الشعبي السابق لعصر الأنبياء كان يخصص للرب.^{٧٢} وهذا لا يشق وال فكرة القائلة بأن النصب المقدس كان رمزاً لإله منطقة من المناطق؛ بل يبدو أن عبادة الشجر في العصور الأولى كانت شائعة في أرض كنعان للدرجة أن الشجرة المقدسة أو النصب الذي يقوم مقامها أضحت رمزاً عاماً للإله يمكن إقامته بجوار هيكل أى إله.^{٧٣}

ولابد من الربط بين اتخاذ رموز الشجر في الأقداس الكنعانية المقدسة والحقيقة القائلة بأن كل العيليم الكنعانيين بغض النظر عن شخصوهم الأصلية كانوا يربطون بمواضع خصبة بطبيعتها (أرض البعل)، وأنهم كانوا يُعبدون

باعتبارهم الواهبين لزيادة الشمرات. وقد سبق أن رأينا في حالة الأنهر المقدسة أن دم الإله كان يعتقد أنه متندمج بالمياه المقدسة التي أصبحت من ثم مشربةً بالحياة والطاقة الإلهيَّتين. وكان من اليسير لهذه الفكرة أن تسع لافتراض أن الشجرة التي كانت تظلل النبع المقدس وتحذب قوة الإناث والحياة من الرطوبة الكامنة عند جذورها كانت مشحونة بذرةً من روح الإله. ولم يكن مفهوم الحياة سواء الإلهيَّة أو البشرية عند القدماء يتسم بالفردية كما هو الحال بالنسبة لنا؛ فكل أفراد العشيرة مثلاً كان يعتقد أن لهم روحًا واحدة تتجسد في وحدة الدم الذي يجري في عروقهم. وبنفس المنطق فإن روح الإله كان يجوز اقسامها بين عدد من الأشياء مادامت تستمد غذاءها من مصدر واحد، وأدت مرونة هذا المفهوم إلى سهولة إدخال أشياء طبيعية مقدسة ذات طبائع مختلفة إلى ديانة كل من الآلهة. وأمكن الربط بين عبادة عناصر الماء والشجر والحيوان جمِيعاً في ديانة إله واحد ذي سمات بشرية على فرض أن روح الإله تتدفق في المياه المقدسة فتُنلَّى الشجرة المقدسة.

أما بالنسبة للعلاقة بين المياه المقدسة والأشجار المقدسة فلابد أن تذكر أن الغابات الطبيعية في معظم نواحي المنطقة السامية لا تكون إلا حينما توفرت المياه الجوفية وحيثما وجدت الآبار والعيون بجوار الشجر. لذا فإن فكرة وحدة الروح بين المياه والخضرة المحيطة بها تعبَّر عن نفسها تلقائياً، وبيدو أن قدسيَّة العيون والأشجار ولو عند الساميين الشماليين على الأقل كانت جزءاً من نفس العقيدة الدينية، حيث يندر أن تجد إحداها دون الأخرى.^{٧٤} وحيثما كانت تُعبد شجرة باعتبارها رمزاً للإله المتجسد تجد في بعض

الحالات أسطورة عن التحول تربط بين روح الإله والروح النباتية للشجرة ربطاً مباشراً، وهذا النوع من الأساطير حيث يتحول الإله إلى شجرة أو تبت الشجرة من دم الإله تلعب دوراً كبيراً في تراث فريجيا حيث كانت عبادة الشجر تحتل مكانة بارزة، وكانت شائعة في اليونان أيضاً. والأمثلة السامية ليست كثيرة، ولم تتأكد صحتها للدرجة تؤكد أنها أساطير قديمة وأصيلة ومستقلة عن التأثير اليوناني.^{٧٥} وأهمها الأسطورة التي شاعت في بابل عن الخلنجة التي كانت تُعبد بمعبد إيزيس وقيل إنها نبت حول جسمان أو زوريس. وكان إيزيس وأوزوريس في بابل هما عشتارت وأدونيس، وبالتالي فربما كانت هذه أسطورة سامية أصيلة عن شجرة مقدسة نبتت من قبر الإله من الآلهة.^{٧٦}

والصلة المادية بين الأشجار والآلهة التجسدية كان يتم البحث عنها عادة في الماء المقدس الذي يستمد الشجر منه حياته. وهذا احتمال قائم على استخدام اللفظ «بعل» للإشارة إلى الشجر الذي لا يحتاج إلى المطر ولا للري، وعلى مجموعة الأنكار المرتبطة بأرض البعل. وكانت الشجرة تسمى إلى الإله من الآلهة لأنواعها بل مجرد أنها من الغابة الطبيعية الخاصة بالمكان حيث كان الإله يعبد ويرسل الماء لإخصاب الأرض. والشجر المقدس عند الساميين يشمل كل الأنواع الرئيسية في الغابة الطبيعية من صنوبر لبنان وأرزه وبلوط مرتفعات فلسطين الدائم الخضراء وطرقاء غابات الشام وسنط وديان الجزيرة العربية وما إلى ذلك.^{٧٧} وفيما يتعلق بهذه الغابات الطبيعية، فإن المحاولات التي بذلت للربط بين أنواع معينة من الشجر وعبادة الإله من الآلهة تصبح غير ذي جدوى؛ فلابد من القول مثلاً إن السرو ينتمي إلى عشتارت التي أنبت السرو بدانني

ولا يتنمّى إلى ملوكاً.

ومن ناحية أخرى فربما كان من المتوقع للنخيل وأشجار الزيتون والعنب أن يرتبط عند الساميين واليونان على السواء بعبادة خاصة ياله المنطقة التي انتشرت منها حضارتهم؛ فقد انتشر الدين وفنون الزراعة معاً، فكان كل منها يصحب الآخر. ولكن حتى هذه النقطة ليس هناك دليل ساطع يؤكدها؛ كانت النخلة رمزاً مأثوراً لعشائرات، لكننا في الوقت نفسه نجد «بعل التخييل» (بعل نamar) اسمًا لمكان ورد بسفر القضاة (٣٣/٢٠). والحالة السامية الواضحة الوحيدة الدالة على ارتباط إله من الآلهة بشجرة فاكهة هي في اعتقادى حالة الإله دوسار وهو إله العنب عند الأباط. إلا أن الأباط لم يعرفوا العنب إلا في فترة الحضارة الهيلينية^{٧٨} وكان دوسار باعتباره إله النبيذ يبدو وقد استعار صفات الإله ديونيس.

وفي دافن في العيد السنوي، كانت الآلهة تظهر في هيئة شهاب ناري ملتهب يهوى من قمة الجبل ويغوص في الماء، وفي رواية أخرى كانت النار تلعب حول المعبد، وهو ما قد يعزى لظاهرة كهربائية كانت تكمن وراء هذا الاعتقاد على قمم أشجار الأياكة المقدسة.^{٧٩} وكان يعتقد أيضاً أن النار تلعب حول أغصان شجرة الزيتون بين صخور صور دون أن تحرق أوراقها.^{٨٠} وينفس هذه الصورة تمثيل يهوه لوسى في العلية في شكل لستة لهب حتى أن العلية كانت تبدو وكأنها تحترق دون أن تفني. ونفس هذه الظاهرة حسب قول أفريكانوس^{٨١} وإيوستاثيوس^{٨٢} كانت تظهر في أشجار الْبُطْسَم بمرى؛ فكانت الشجرة كلها تبدو وكأنها مشتعلة، ولكن بعد خمود النار كانت تظل كما هي.

وبما أن الضوء كان ينعكس على البشر تحت الشجرة حيث كان الاحتفال يقام ليلا فربما كانت هذه الظاهرة مجرد خداع بصرى ضخمة الخيال الغيبى، أو مجرد وسيلة مصطنعة للابقاء على معتقد قديم يبدو أنه كان شائعا فيما يتعلق بالشجر المقدس ، وتكمىن أهميته فى أنه بين كيف تكتسب الشجرة قدسيتها بعزل عن أية علاقة بالزراعة والخصوصية. كان يهوه «الساكن فى العليقة» (الثانية ١٦/٤٣) وسط صحراء سيناء القاحلة هو رب العبرانيين حين كانوا لا يزالون بدوا يجهلون الزراعة، والموطن الرئيس لفكرة مثل العليقة المشتعلة والتى يتبغى أن تعزى فى أساسها الملاى إلى إحدى الظواهر الكهربائية من المختل أن يكون فى هواء الصحراء الجاف الصافى أو على قمم الجبال الشاهقة. ويتتم ظهور يهوه فى العليقة المشتعلة إلى نفس النوعية من الأفكار التى يتسمى إليها ظهوره وسط رعد سيناء وبرقها.

وحين يتخذ التجلى الإلهى هيئة الاله فى العليقة، فالصلة بين الإله والرمز الملاى تصبح أشد تفككا منها فى نوعية ديانات البعل حيث تتجلى روح الإله فى روح الشجرة؛ ويصبح الانتقال يسيرا من الفكرة التى وردت فى سفر الثانية (١٦/٢٣) حيث يقيم يهوه فى العليقة (وليس يزورها) كما هو الحال فى مواضع أخرى. ويقال إنه يقيم بالمعبد، وهى فكرة سائدة فى معظم أجزاء المعبد القديم بأن الشجرة أو الدعامة فى أى حرم لم تكن إلا تذكارا لاسم الإله أو علامة تميز الموضع الذى تجلى فيه فيما مضى وقد يتجلى فيه مرة أخرى. والتفرقة بين يهوه والطبيعة المادية، التى رکز عليها الأنبياء وتشكل إحدى النقاط الرئيسية فى التمييز بين عقيدتهم وعقيدة العامة الذين كانت عبادتهم ليهوه تتسم

بكل السمات التي ميزت عبادتهم للبعل، قد تعتبر تطوراً للشكل الأقدم من ديانة العبرانيين. وهناك من يفترض أن مفهوم الرب المتجلٍ في الطبيعة هو مفهوم آخر، وأن مفهوم الرب الذي يسمى عن الإدراك المباشر مفهوم سامي؛ إلا أن الفكرة الأولى كانت سمة مميزة في عبادة البعل عند الساميين ال Zarauzines وفي الأديان المبكرة عند الآريين ال Zarauzines على السواء. صحيح أن التطورات اللاحقة في ديانة الساميين اتخذت طريقاً آخر لكنها لم تنشأ عن عبادة البعل.

أما الأنماط الخاصة من البيانات الموجهة للشجر المقدس فليس لدى شئٍ محدد أضيفه إلى الإشارات الهزلية التي عرضت لنا. فكانت الصلوات تؤدي لها طلباً للعون في المرض وأيضاً في فضول الإخشاب وما شابه ذلك؛ وكانت تتعلق على أغصانها النذور وخاصة الأنوثاب والخل، وربما كانت تُدهن بالمراميم وكانتها أشخاص حقيقيون. وهناك الكثير مما يقال عن فائدة الأغصان والأوراق أو سائر أجزاء الأشجار المقدسة في التطهير وفي غير ذلك من أغراض دينية. إلا أن هذه الأشياء لاتهمنا بصورة مباشرة في الوقت الحاضر؛ بل يمكن التعليق عليها كدليل إضافي إن لزم الأمر على وجود طاقة مقدسة أى روح إلهية تسكن حتى في أغصان الأشجار المقدسة.

والجانب الوحيد الآخر من الموضوع الذي يبدو واضحاً تماماً في المرحلة الراهنة هو الصلة بين الأشجار المقدسة ومهبط الوحي والكهانة. فالأشجار وأقدام الأشجار باعتبارها مهبطاً للوحي ويؤخذ منها الفأول تعد من السمات الشائعة عند كل الأجناس^{٨٣} وهي مستمدّة إما من مشاهدة الظواهر المتصلة بالأشجار نفسها وتفسر على أنها تمثيلات لروح الإله، أو من الأنماط المألوفة

للكهانة والتي تؤدي في حضرة الشئ المقدس. والشجرة في بعض الأحيان يعتقد أنها تتكلم بصوت واضح كما هو الحال مع الغرقد حين كلمت مسلم في النمام،^{٨٤} أما في غير النمام فمن الواضح أن صوت الشجرة ليس إلا حفيما كالذى تحدثه الربيع بين الأغصان وكالذى سمعه داود في إشارة لللحظة المناسبة لضرب الفلسطينيين،^{٨٥} ويحتاج لعرف لكي يفسره. والشجرة المقدسة الشهيره بالقرب من شكيم وتسمى «بلوطه العارفين» (المرآفين، القضاة ٩/٣٧، ٨٦)،^{٨٦} «بلوطه موره» (اللوحي، التكوين ٦/١٢) لابد أنها مهبط للوحي عند الكهانين.^{٨٧} وليس لدينا أية إشارة تدل على طبيعة الإشارات المحسوسة التي كان العرّافون يستدلون بها، كما لم أعثر على أية حالة أخرى لشجرة سامية ورد فيها وصف لذلك. إلا أن الإيمان بالأشجار باعتبارها مهبطاً للوحي الإلهي لابد أن كان متشاراً في كنعان. فالنبية دبورة كانت تقدم رودودها تحت نخلة بيت إيل كانت طبقاً للكتاب المقدس تميز قبر مرضعة رفقة.^{٨٨} وكان من الممكن أن نستنتج من سفر الملوك الأول (١٩/١٨) أن الشجرة المقدسة المصطنعة أو السارية (أشيراً) استخدمت في الكهانة لولا أن هناك أسباباً قوية تؤكد أن أشجار السارية في هذه القرفة هم أنياء عشتارات صور. ولكن في سفر هوشع (٤/١٢) نجد أن «الخشب» الذي يستشيره شعب النبي ليس إلا سارية.^{٨٩} والعرّافون الذين يستمدون نبوءاتهم من النباتات لمجرد هم في أساطير الساميين حتى العصور الوسطى.^{٩٠}

وربما كان يجب أن نضيف الكهوف إلى السمنتين الطبيعيتين لمكان العبادة وهم أعن الماء والشجرة. بكل موضع مقدس بفلسطين في الوقت الحاضر له

كهفه الخاص، وليس هذا بجديد حيث نجد العديد من رموز عبادة عشتارت على جدران الكهوف في فينيقيا. وما من شك في أن أقدم المعابد الفينيقية كانت كهوفا طبيعية أو صناعية، وأن الأنصاب الفينيقية المقدسة والدينية على السواء بما يميزها من أشكال متوافقة تشير إلى مغارة منحوتة في الصخر يضاهي النمط الأصلي الذي طفى على الطراز المعماري في المنطقة.^{١١} ولكن لو كان الحال كذلك فإن استخدام الكهوف كمعابد في الحقب اللاحقة لا يثبت أن مثل هذه المغارات كانت لها أية قيمة دينية بدائية. فال العبادة تتسم بالتحفظ دائما، واستخدام الكهوف المنحوتة في الصخر كمعابد كان سيدو طبيعيا بعد أن توقف البشر عن الحياة في كهوف الأرض وثقوبيها كالقردة. كما أن المعابد القديمة لم تكن في معظم الحالات بيوتا نسكنها الآلهة بقدر ما كانت مخازن تكدس بها آية الحرم وكنوزه. أما الهيكل والشجرة المقدسة وسائر رموز الإله التي توجه إليها العبادات فكانت تنصب أمام المعبد، وكانت كل الطقوس الدينية تمارس في الهواء الطلق. والكهف والخفر في كل أنحاء المنطقة الساسية حاليا تستخدم كمخازن بدائية، وهناك حفرة بالجزيره العريبية تسمى غبفب كان الكنز المقدس يخزن فيها وكانت من ملحقات الأقadas في العادة.^{١٢} إلا أن هناك أسبابا قوية للشك فيما إذا كان هذا هو التفسير الوحيد لقرابين الكهوف. ففي بقاع أخرى من العالم، كما في اليونان مثلا، نجد أمثلة عديدة لكهوف كانت ترتبط بعبادة آلهة تحت أرضية وبمها بط لوحي آلهة مثل أبواللو والتي لم تكن تعتبر آلهة تحت أرضية في العادة؛ وكانت الطقوس التي تمارس في هذه الكهوف تشير إلى أنها كانت مقارا لطاقة الإلهة في العقيدة القديمة. ويدو أن

الرأي الشائع حيشه هو أن الآلهة السامية ليست تحت أرضية، يعني أن مقارها ومصدر قوتها تكمن تحت الأرض. إلا أن الساميين بكل فروعهم كانوا يؤمّنون بالجان الذين يسكنون تحت الأرض ويسمون «أوب» عند العبرانيين و «زُكُورة» عند السريان و «أهل الأرض» عند العرب،^{٩٣} وكان يعتقد أن السحرة يخاونوهم. وتضم طقوس الديانة السامية العديد من النقاوٌ المشتركة مع الطقوس تحت الأرضية عند اليونان. ولم يكن غيّب بالجزيرة العربية مجرد كنز، إذ يقال إن الضحية كانت تقدم فيه وأن دم القرىان كان يتدفق في الحفارة.^{٩٤} وكان القرىان البشري السنوي يُدفن تحت صنم الهيكل.^{٩٥} أما عند الشعب السامي الجنوبي فكان اعتبار البعليم آلهة للمياه الجوفية تحت الأرض أمر مؤكّد، وخاصة في أقدس مثل عفوفة حيث كان قبر البعل يقام بجوار مورد الماء المقدس،^{٩٦} لأن الإله المدفون هو إله يسكن تحت الأرض. فكانت التفبور المقدسة تنتشر في كل نقطة بالمنطقة السامية الشمالية كتلال مون وسميرامييس وغيرها، وكل نقطة من هذه النقاط كانت تعتبر ممراً تحت الأرض لاحد الآلهة أو أشداء الآلهة.^{٩٧} وما من عقيدة سامية قديمة كانت أكثر رسوحاً وعمقاً في المخلة الشعوبية من هذه العقيدة التي لا تزال موجودة بين الفلاحين على الرغم من إيمانهم بال المسيحية أو الإسلام ولكن بتعديل سهيل فحواه أن الإله القديم تحول إلى ولّه كرامات. وفي ضوء هذه الحقائق يصبح من المؤكّد أن الكهوف والمرات المتميزة التي تؤدي إلى باطن الأرض من المحتمل أن كانت لها إيحاءات غيّبية عند الساميين واليونان على السواء. وهناك معبد سامي واحد على الأقل تشير أساطيره إشارة واضحة إلى أن الحرم الأصلي كان عبارة عن

شق في الأرض. وهذا الشق في رأي لوسيان هو الذي ابتلع مياه الطوفان (طوفان ديو كاليلون في الرواية الهيلينية من الأسطورة)، وأنقم المعبد بهياكله وطقوسه الخاصة بصب الماء في الشق إحياء لذكرى هذا الحدث.^{٩٨} ويرى ميليتور المسيحي أن هذا الشق أو «البتر» كما يسميه كان يسكنه جنٌ وأن صب الماء كان يهدف إلى منعه من أن يفيض ويفرق الناس.^{٩٩} والقدسية البدائية للشق هنا هي النقطة الثابتة المشتركة من بين التشريعات والتحريفات التي طرأت على الأسطورة فيما بعد؛ وفي ضوء هذا الشبه أتصور من جانبي أن الحالات الأخرى أيضاً كان بها مغارة أو صدع في الأرض تم اختياره ليكون حرماً بدائياً لأنه كان يميز الموضع الذي كان أحد الآلهة الذين يسكنون تحت الأرض يخرج ويدخل منه بين العالم الخارجي ومقره تحت الأرض، والذي يعد أفضل مكان للتقارب إليه بالصلوات والقرابين. وما يدعم هذا التصور أن حرم الإله أو الغرفة الداخلية المظلمة التي وجدت في العديد من المعابد سواء عند الساميين أو اليونان كانت في الأصل كهف في أقرب الاحتمالات إلى اليقين؛ صحيح أنه في اليونان كان كله أو بعضه تحت الأرض ويسمى *μεγαρόν* وهو لفظ يستبعد في هذا السياق أن يكون يونانياً أصيلاً، ومعنىه «قاعة»، وهو أقرب إلى اللفظ السامي «معاراه» (منارة). وحرم الإله ليس سمة ثابتة في المعابد اليونانية، ولللفظ *μεγαρόν* يدل على أنه مستعار من الساميين.^{١٠٠} وحيثما وجد فهو موضع يهبط فيه الوحي كما هو الحال بقدس الأقدس بأورشليم، وبالتالي فلا يمكن اعتباره إلا جزءاً من الحرم الذي يتجلّى فيه الإله. ومن هذا الموضوع الفاسد ننتقل إلى نقطة أوضح وهي العلامة المصطنعة

العادية للحرم السامي في مقابل نصب القرابين أو ركام الحجارة أو الشكل البدائي للملبيح. وعین الماء المقدسة والشجرة المقدسة من الرموز المألوفة بالأقداس، لكن أحدهما ليس بديلاً عن الآخر، وفي معظم الحالات ليس لهما إلا صلة ثانوية بالطقوس العادبة. وفي النمط الأكثر تطوراً من الأقداس لمجد أن موضع اللقاء الحقيقي بين الإنسان وإلهه هو الملبيح. والملبيح في صورته المتطورة مائدة تقدم عليها القرابين للإله. وأكثر القرابين شيوعاً هي النار، والملبيح هو الموضع الذي تشمل فيه؛ ولكن في نوعية أخرى من الطقوس، ومنها لكتبسترنيوم (lectisternium) عند الرومان وخبز التقدمة عند العبرانيين، نجد أن الملبيح عبارة عن مائدة يوضع عليها طعام للإله. أما استخدام النار أو عدم استخدامها فهله جزئية صغيرة من غط تقديم القرابين ولا تؤثر على جوهر الشعيرة نفسها. وفي أي الحالين كان القرابين يتكونون من «خبز الرب» كما يسميه العبرانيون في طقوسهم،^{١٠١} وليس ثم فارق جوهرى بين المائدة والملبيح. والحقيقة أن الملبيح العبراني للقرابين المحترقة يسمى مائدة الرب، في حين أن مائدة خبز التقدمة تسمى ملبيح.^{١٠٢}

والمائدة ليست من الآلات البدائي،^{١٠٣} وهو ما يكفي لكي يؤدى بنا إلى تصور أن الملبيح لم يكن في الأصل مسطحة مرفوعاً يقدم عليه طعام القرابين. وفي الجزيرة العربية حيث كان القرابان بالنار غير معروف تقريباً، لأن ملبيح بالمعنى المتعارف عليه، بل مجرد بدلأ منه نصباً بدائياً أو كومة من الحجارة تذبح بجوارها الأضحية فيسيل دمها على الحجر أو عند قاعدته.^{١٠٤} وشعيرة الدم هذه هي جوهر القرابان؛ والقاعدة لا يتم تقديم أية قطعة من اللحم للإله، بل

يتم توزيعه كله على الحاضرين ساعة تقديره. والحجارة المقدسة التي ورد ذكرها عند هيرودوت تسمى «أنصاب» (ومفردها *نُصُبٌ*). كما لمجد اسم «غري» (أي ملطخ بالدم) في إشارة إلى الشعيرة التي وصفناها لتوна. وستشرح معنى هذه الشعيرة فيما بعد؛ وفي الوقت نفسه ننما تجذر ملاحظته أن الشعيرة العربية البدائية هي النمط البدائي الذي تطورت منه كل طقوس المذبح عند الساميين في المراحل اللاحقة. وكل ما كان يتم عمله غير ذلك فيما يتعلق بالقريان لم ينذر بما في ذلك شعيرة رش الدم على المذبح أو تركه يسفل على الأرض تحته؛^{١٠٥} ولم تكن هذه الشعيرة قاصرة على الساميين، بل كانت معروفة عند اليونان والرومان وعند الأمم القديمة بصفة عامة.

أما قرابين النار فلدينا ما يسرر الشك فيما إذا كان المقد المذبح الذي كان يوضع عليه اللحم المقدس هو نفس الحجر المقدس أو كومة الحجارة التي كان دم القريان يترك ليسيل عليها. ومن المحتمل لأسباب يضيق المجال عن ذكرها أن يكون الشكل الأحدث من المذبح الذي كان يمكن استخدامه لشعيرة الدم وكموقد مقدس في أن معا تم التوصل إليه عن طريق ربط عمليتين كانت كل منهما في الأصل تتم بعزل عن الأخرى. ولكن على أية حال فمن المؤكد أن المذبح الأصلي عند الساميين الشماليين وكذلك عند العرب كان عبارة عن حجر ضخم أو كومة من الحجارة يرافق عليها دم القريان. وفي عهد يعقوب مع لابان لالمجد ملبيحا إلا كومة من الحجارة تناول طرفا المعايدة طعامهما معا بجوارها؛ وفي التشريع القديم بسفر الخروج (٢٤/٢٠، ٢٥) نجد أن المذبح لا بد أن يكون من تراب أو من حجارة غير منحوتة؛ وفي سفر صموئيل الأول

(٤) / ٣٢ وما بعدها) تجد أن حجرا واحدا كان يكفي حيث كان أول مذبح أقامه شاول لم يزد عن حجر كبير طلب منهم أن يدحرجوه إليه بعد معركة مخmas، وأن الشعب كان له أن يذبح غنائمه من القنم والماشية عليه على الأكلاوا اللحم بدمه. وكان مجرد إرادة الدم على الحجر أو المذبح يضفي على الذبيحة قدسيّة و يجعلها قربانا حلالا. من ثم فلافارق هائلة بين المذبح العبراني والنصب أو "الغري" العربي.

و غالبا ما يرد ذكر الأننصاب المتراءة أو أكواوم الحجارة في الأجزاء القديمة من التوراة على أنها كانت تقام في القدس،^{١٠٦} و غالبا ما يرتبط ذكرها بأسطورة مقدسة عن المناسبة التي كانت تتم إقامتها فيها على يد أحد الآباء أو الأبطال المعروفيين. و عادة ما يرد ذكرها في تخصص التوراة باعتبارها مجرد نصب تذكاري بلا أهمية دينية محددة؛ إلا أن تشريعات أسفار موسى الخمسة تعتبر استخدام الأننصاب المقدسة (مصالحت) كأوثان يجب تحطيمها.^{١٠٧} وهذه أكبر الأدلة على أم مثل هذه الأننصاب كانت تختل مكانة هامة بين ملحقات المعابد الكنعانية، وبما أن هو شع (٤/٣) يتحدث عن النصب (مصالحتا) باعتباره إحدى سمات القدس بني إسرائيل الشماليين في عصره فمن المؤكد أن الشعب العبراني لم يكن ينظر إلى أننصاب شكيم وبيت إيل وجلجال وغيرها من المزارات باعتبارها مجرد نصب تذكاري لأحداث تاريخية، بل باعتبارها من الأساسيات الالزامية لأى مكان للعبادة. ولعل الطقوس الدينية الخاصة المرتبطة بالنصب الكنعاني كانت هي نفسها في حالة النصب العربي، وهو ما يمكن أن نستدل عليه من فيلو بيليوس حيث يتحدث بأسلوبه شبه التاريخي عن شخص

يسمى أو سوس كان يخصص نصبين للنار والريح اللذين كان يعبدُهما ويريق لهما دم الصيد.^{١٠٨} ومن هذه الأدلة وخاصة من حقيقة أن دماء النوع واحد كانت تصلح لهما معا يتضح أن المذبح كان شكلا مختلفا من أشكال النصب أو «مَصَبِّيَا» الحجري البدائي.^{١٠٩} إلا أن الحجر المقدس كان أكثر من مجرد مذبح، إذ أن المذبح بشكله المنظور إلى مائدة أو موقد في الأقدس العبرانية والكنعانية لا ينسخ النصب؛ فتجدهما جنبا إلى جنب في الحرم الواحد، المذبح كجزء من أساسيات عملية التقرب، والنصب كرمز محسوس أو تجسيد لوجود الإله يتطور بمرور الوقت ويتم تحته بسبيل شتى إلى أن يتحول إلى تمثال أو صنم حجري ذي ملامح بشرية ينفس الصورة التي كانت الشجرة المقدسة تتطور بها إلى صورة خشبية.^{١١٠}

وهناك خلاف حول ما إذا كان الحجر المقدس بالأقدس السامية يُعبد منذ البداية باعتباره نوعا من الأصنام البدائية يعتقد أن الإله يتمثل فيه بصورة ما. ويقال إن تنصيص التكوين تشير إلى المصَبِّيَا كمجرد علامة ليست لها أهمية دينية جوهرية. إلا أن الأهمية التناصية في رموز الآباء لاسيل إلى استنتاجها من المعنى الذي أضفاه عليها الكتاب الذين كانوا يعيشون بعد عدة قرون من إنشاء هذه الأقدس القديمة؛ وفي الوقت الذي تم فيه تدوين تنصيص أسفار موسى الخمسة كان الكنعانيون وعامة العبرانيين يعاملون المصَبِّيَا (النُّصُبُّ) باعتبار أنه نوع من الأصنام أو تجسيد لحضور الإله. كما أن نصب يعقوب يعد أكثر من مجرد علامة، إذ كان يتم دهنه كغيره من الأصنام في القدم، وكان النصب نفسه

وليس الموضع الذي يقام عليه يسمى «بيت الرب»^{١١١} على فرض أن الرب كان يسكن الحجر أو يتجلى فيه لعباده، وهذا هو المفهوم الذي يبدو وقد ارتبط بالحجارة المقدسة في كل مكان. فحين كان العربي يريق الدم على نصب كان من المفترض أن قربانه يصل إلى الإله مباشرة، وينفس الصورة فإن المسح باليد على الحجر المقدس لم يكن يختلف عن لمس رداء أو لحية شخص في حالة خشوع.^{١١٢} إذن فالحجر المقدس هنا هو منبع وصنم في آن، لذا فإن بورفيرى (Porphyry, *De Abst.* ii. 56) في روايته عن عبادة دوما بالجزيرية العربية يتحدث عن «المذبح الذي كانوا يستخدمونه كصنم»^{١١٣}. ولابد أن نفس هذه الفكرة انتشرت بين الكنعانيين قبل التفرقة بين المذبح والنصب، وإلا لكان النصب قد تحول إلى شكل المذبح فهو أقرب، ولما كان ثم سبب للإبقاء عليهما معا. وطبقا للأدلة المستقاة من التراث والطقوس الدينية كان الحجر المقدس يكتسب قدسيته من تحلى الإله فيه بحيث أن كل ما ومن يلمسه يتواصل مع الإله تواصلا مباشرا. أما كيف بدأت هذه الفكرة فهذا أمر ليست هناك شواهد مباشرة عليه، وإن اكتسب شيئا من الشيوع فليس إلا بناء على الاستباط والحدس. وفي هذه المرحلة من بحثنا لا يمكن لنا أن نخوض في هذا الموضوع إلا بصورة مؤقتة ولو أن هناك بعض النقاط تجعل المشكلة أكثر تحديدا.

هناك نقطتان هامتان ينبغي أن يؤخذنا في الاعتبار: أولا، كيف تأثر البشر أن يروا في هيكل مصطنع رمزا أو مقررا للإله؛ ثانيا، لماذا كان الهيكل المصطنع بالذات من حجر أو كومة من الحجارة؟.

(١) كان التقليس في عبادة الشجر وفي عبادة عيون الماء موجها لشيء لم

يصننه الإنسان وله روح مستقلة وصفات اعتيرتها المخيلة البدائية إلهية. وبنفس هذه الصورة يمكن لنا أن ندرك كيف أثرت الصخور والجلاميد الطبيعية بأحجامها ومظاهرها على المخيلة البدائية فاشتهرت في مختلف بقاع العالم بأنها كائنات حية لها قدرة على خير الإنسان وضره، وبالتالي فقد أصبحت موضع عبادة دينية. إلا أن عبادة الأنصاب وأشكال الحجارة المصطنعة التي كان الإنسان يختارها بصورة عشوائية وقيمتها بيده كانت شيئاً مختلفاً تماماً عن الاختلاف عن ذلك. فما من إنسان بدائيٍّ مهما بلغت بذاته يؤمن بأنه يصنع لها جديداً إذا أقام حجراً مقدساً، بل كان يؤمن بأن الإله يتجلّى في الحجر أو يسكنه أو يبهه الحياة، لذا فإن الحجر كان لأغراض عملية يعتبر تمثيلاً للإله ويُعامل كما لو كان هو الإله نفسه. إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين عبادة الإله في تمثيله الطبيعي في شجرة أو صخرة متميزة وإغرائه بالتزول والتجسد في بناء يقيمه له أتباعه. ومن الناحية الميتافيزيقية التي نيل دالما إلى تطبيقها على الديانة القديمة فإن عبادة النصب والأحجار التي يصنعها الإنسان بيده تبدو شيئاً أكثر بدائية من عبادة حياة طبيعية متمثلة في عين ماء أو شجرة؛ أما ذكرة رضا الإله بالتجلي في بناء يقيمه له أتباعه فيدل على قدر من المودة والثبات في العلاقات بين الإنسان والكائن الذي يعبده وعلى حدوث تقدم في عبادة عناصر من الطبيعة. صحيح أن القاعدة في الديانة السامية هي أن الرمز المصطنع لا تتم إقامته إلا في مكان مخصص بالفعل لرموز تدل على حضور الإله فيه؛ لكن الحجر المقدس ليس مجرد رمز يشم عن تجلّى الإله فيه، بل هو وعد ثابت بموافقته على الدخول في علاقات ثابتة بالبشر وعلى قبول عبادتهم له في هذا المكان.

(٢) إن مسألة أن آلهة كآلهة الوثنية القديمة التي لم يكن من المفترض فيها أن تكون موجودة في كل مكان والتي كان يعتقد أن لها طبيعة مادية محسوسة يمكن أن تسكن حجراً لاسترضاء أتباعها بعد أمراً يصعب تقبله بالنسبة لنا، إلا أنه لم يكن صعباً بالنسبة للإنسان البدائي الذي كانت فكرته عن الممكן في غاية المرونة. وحين تتحدث عن صنم فإننا نفكّر في صورة تمثيل الإله لأن معرفتنا بالوثنية مستمدّة من أجناس بشرية حققت قدرها من التقدّم في مجال الفنون التشكيلية وكانت تستخدم الأصنام على هيئة توحى بالظاهر والصفات التي كانت الأساطير تنسبها إلى كل إله على حدة. ولكن ليس هناك في طبيعة الأشياء سبب يدعو إلى أن يكون التجسيد الحسي الذي يتخلله استرضاء لأتباعه نسخة مطابقة لصورته الحقيقية، وفي أقدم المتصور التي ترجع إليها عبادة الأحجار المقدسة لم تكن هناك على مایلدو محاولات لجعل الصنم صورة. فنومة الحجارة أو النصب الحجري البدائي لم يكن صورة تصور أى شيء، وأرى من جانبي أنه من الخطأ أن نحاول تفسير أسباب اختياره رمزاً إليها بناء على شكله. وحتى حين حققت الفنون تقدماً كبيراً، لم تشعر الشعوب السامية بالحاجة إلى تصميم رموزها المقدسة على شاكلة الآلهة. فكان ملوكاً رتّبوا في صور في هيئة نصبين،^{١٤} وفي معبد بانوس العظيم لم يكن الصنم صورة ذات ملامح بشرية لعشتار، بل ظل حجراً مخروطياً الشكل حتى العصر الروماني.^{١٥} ولم يتم الإبقاء على هذه الأشكال القديمة لضعف في الفنون التشكيلية أو لعدم التوصل إلى أنماط للصور التي يمكن لختلف الآلهة أن تكون عليها؛ إذ تدرك من الوصيّة الثانية أن هيئة العناصر السماوية والأرضية والمائية

كانت تتخذ للعبادة في كنعان منذ أقدم العصور. ولم تكن هناك فكرة تستدعي أن يكون الرمز الذي يتمثل فيه الإله على شاكلته.

كانت تماثيم التلور عند الفينيقيين تتخذ أشكالاً بشر وحيوانات وغير ذلك كما نرى في سلسلة النصب التذكارية المتذورة لشانت وبعل هامان والتي ورد وصفها في «مجموعة النقوش السامية». ولم تكن هذه الأشكال تختلف كثيراً عن الرسوم الهرموجليفية، فكانت تشبه النقوش المصاحبة لهؤلاء الرسوم في دلالتها على معنى التماثيم والإله الذي تذر له. والصورة على هذا النمط تعبّر عن معناها بصورة أفضّل من النصب المجرد، إلا أن الصنم الرئيس بكل حرم كبير لم يكن في حاجة إلى تفسير بهذه الصورة؛ إذ كان وضعه يتم عن كثب دون أن يكون عليه شكل أو نقش. ومن المحتمل أن الفينيقيين والعربانيين والعرب إبان ظهور الإسلام كانت لديهم تماثيم مصورة كتلك التي تحدث عنها الوصية الثانية، وهي أصنام ذات أحجام مصغرّة للألهة للاستخدام الشخصي.^{١١٦} وبالنسبة للأقداس العامة كان يكتفى بالنصب أو السارية (أثيراً).

غالباً ما يرد ذكر عبادة الأحجار المقدسة كما لو كانت تنتمي إلى غط من البيانات أدنى من عبادة الأصنام يسمى «عبادة التوافه» (fetichism) وهو مصطلح لainم عن فكرة محددة، بل يدل بصورة غامضة على تقدير شيء شديد البدائية والضئع. ولاشك أن عبادة الكتل الصماء التي تفتقر إلى شكل محدّد تعتبر من الناحية الفنية شيئاً لا قيمة له، أما من الناحية الدينية الحالصة فهي ليست أقل شأناً من الأصنام التي تُعبد. فكانت قيمة المعبد من الناحية الفنية

لأنزيد عن قيمة ينوس بالنسبة للنصب السامي إلا أنه لا يمكن القول إن المسيحية في المصور الوسطى كانت نمطاً من الديانات أدنى من عبادة أثوروبيت. وفي الحديث عن الأحجار المقدسة باعتبارها أشياء أحق من أن تُعبد يتبع أن تدرك أنها ترجع إلى حقبة كانت الحجارة فيها تعتبر التجسيد الطبيعي للآلهة والشكل المناسب لها ولم تكن مجرد تجسيد اتخذته لكي تحظى بتقديس عبادها، فهذه فكرة يمكن الحكم عليها ب أنها بلا أساس. فالأحجار المقدسة موجودة في كل مكان في العالم وفي عبادة آلهة من مختلف الأنواع، ولابد أن استخدامها كان يعزى لسبب ما في كل الديانات البدائية. إلا أن القول بأن كل الآلهة القديمة أو معظمها كانت في الأصل آلهة حجرية تسكن الصخور الطبيعية وأن أشكال الحجارة والأنصاب المصطنعة هي محاكاة لهذه الأشياء الطبيعية ينافي الشواهد ولا يقوم على أساس. فالنصب المقدس كان شائعاً بين الساميين، أما حالات عبادة الأحجار في مواضعها الطبيعية فلم تكن كثيرة أو ظاهرة، ولا يتبع إقامة نظرية عن أصل الأحجار المقدسة بصورة عامة على أساس هذه الحالات إلا لو بنيت على فرض متهافت بأن الصنم أو الرمز لابد أن يشبه الإله بالضرورة.^{١١٧} ويبعد أن فكرة اعتبار الحجر المقدس صورة للإله مستبعدة أيضاً نظراً للحالحة أنه قد يكون هناك عدة أنصاب تقام معاً كممثلة لإله واحد. ولابد من تمجيئ الشواهد هنا ويفقد من الحرص، لأنه كان هناك في أغلب الحالات إلى إله يعبدان معاً، ثم يكون لكل منهما نصباً خاصاً.^{١١٨} لكن هذا النوع من التفسير لا يشمل كل الحالات. ففي الطقوس الدينية العربية التي ورد وصفها لدى هيروودوت (٨/٣)، تجد إلهين يعبدان، في حين أن هناك سبعة أحجار

مقدسة يتم دهتها بالدم، وتقرأ في الشعر العربي عن مجموعة من الأحجار المقدسة يطوف حولها العابدون.^{١١٩} واسم المكان «عَنْتُوت» في كنعان معناه أصنام عَنْت بصيغة الجمع؛ وفي جلجال كان هناك اثنا عشر نصباً مقدساً يقابلان الائنتي عشرة قبيلة،^{١٢٠} كما ثبت إقامة اثنتي عشر عموداً بستياء في قربان العهد.^{١٢١} وسبق أن أشرنا إلى نصب ملوكارت التوأم في صور وتعرف لنا باسم «الأنصاب هرقل» في إشارة إلى مضيق جبل طارق.

وهناك رأى يرى في الأنصاب المقدسة أصناماً لا للآلهة بل لأعضاء جسمانية ترمز إلى قوى أو صفات محددة للإله وخاصية قوة منح الحياة والتناسل. وسألناش هذه النظرية في ملحوظة؛ إلا أنها لاتمت لتفسير لأصل الأحجار المقدسة بصلة. فالبشر لم يبدأوا بعبادة رموز قوى الآلهة، بل كانوا يتوجهون بعبادتهم وقربابتهم للإله نفسه. ولو كانوا يعتقدون بتجلّى الإله في الحجر لكان من الطبيعي أن يمارسوا ملوكتهم الفتية بوضع شئ على المجر للدلالة على ذلك؛ ولو كانت صورة الإله في عقليتهم ذات ملامح بشرية لكان هذا الشئ صورة بشرية أو مجرد إشارة لبعض الأجزاء الهامة من جسم الإنسان. ففي تبالة بالجزيرة العربية مثلاً نجد ما يشبه التاج منحوتاً على حجر اللات لتمييز رأسها. وربما تم تحديد بقية أعضاء الجسم بنفس هذه الطريقة، وخاصة لتمييز الأعضاء الجنسية. أما إثبات أن ملحقات الإنصاب المقدسة ليست رموزاً جنسية فيتضح من حقيقة أن نفس نوع النصب أو المخروط كان يستخدم لتمثيل الآلهة والإلهات دون تمييز.^{١٢٢} وإذا استعرضنا كل هذه النظريات نجد أن الاحتمال الأكبر أن اختيار نصب أو كومة من الحجارة للتغيير

عن الصنم البدائى لم تكن تملئه أية اعتبارات إلا ملائمة للأغراض الدينية. فكان الحجر أو كومة الحجارة علامه ملائمة تميز موضع القرابين، وفي الوقت نفسه لورضى الإله بالتجلى فيه كان يمثل الوسيلة لممارسة طقوس دماء القرابين. ويبعدوا أنه من المستحبيل أن تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إلى أن نعرف الأسباب التي كانت تدفع إلى الاعتقاد بضرورة إيجاد اتصال مباشر بين الدم والإله المعبدود، وهى مسألة تنتمى موضع القرابين الذى ناقشه فى

١٢٣ المحاضرة الثالثة.

*

هو امش

١. كانت هذه القاعدة مرعية حتى حين كان الإله كياناً سماوياً. فكانت قرابة الرب لنجمة الصبيح كما ورد وصفها عند نيلوس تقدم عند شروقها ولم يكن يجوز تقديمها بعد أنولها مع شروق الشمس. (Paris, 1639), pp. 28, 117. Nili op. quoedam

2*Supra*, pp. 135 sqq.

³*Supra*, pp. 86, 87.

4Supra, pp. 87, 88.

ولذا فإن للهارون (ص ١٠) يعزو إلى ذلك أن البشر حين أعيد اكتشافها وتطهيرها على يد جد النبي (ص) تم العثور على غزالين ذهبيتين وعدد من السيوف ملقاة بها. ورغم أنه ينفي الخالق في التعامل مع مارود عن أسلاف النبي، إلا أن هذه القصة لا تبدو مخالفة. فالغزالان الذهبستان توازيان الجملين الذهبستان في النقش السبيبية والخطية ZDMG. xxxviii. 143 sq.

٦ ابن هشام، ٤٥٣؛ فلهاوزن، ٤٥. ويروى أن المرأة التي كانت تعتقد الإسلام كانت تبرأ من آلة الوثنية «بالتطهر» في هذه البركة، وهو ما يوحى بأن تصرفها هلا كان بعد خرقاً للقدسية الوثنية للمكان؛ فيفترض أن المرأة التي ترغب في التطهر من الجنابة لم يكن يسمح لها بالاختسال في الماء المقدس؛ ياقوت، ١، ٦٥٧ وما بعدها؛ ٤، ٦٥١ وما بعدها؛ ابن هشام، ص ١٥. ونقرأ عند الطبرى (١)، ص ٢٧١ وما بعدها أن ماء بئر سبع غاضب حين سجحت منه امرأة على جنابة. وكان الاختسال في العين المقدسة في الأحوال العادلة يعتبر عبادة للإله الوثنى، أو هكذا كان الأمر في الشام على الأقل.

٧ يستشهد سورتزان في ٥٨٧ ZDMG. xxxviii. 587 بمثال حديث ورد عند مالتسان (Maltzan, *Reise in Südarbien*. p. 403) وفي إكيليل الحمدانى. والعين التي يتحدث عنها مالتسان، وهي بئر مساعد الحارة، كانت تسمى بكل سمات الحرم المقدس القديم عدا أن الإله الأفعى الذي يخاطب باسم مساعد ووالدى كان يرسل ماء حاراً أو بارداً عندما يصلى له أحد أتباعه قد سُخن في صورة عفريت. وكان الناس يبحرون إلى هذه البقعة في شهر رجب من كل عام، وهو الشهر الحرام في الجزيرة العربية القديمة، وكان حجتهم مصحوباً بإقامة الاحتفالات ويستمر لمدة أيام.

٨ Agatharchides, *ap. Dios. Sic. iii.* 43.

٩ ياقوت، ١، ٤٣٤؛ القزويني، ١، ٢٠٠.

١٠ انظر ٩٥ Waddington, No. 2571; De Vog., No. 95.

عن الأسطورة الحديثية عن الأفعى انظر Mordtmann, *ut supra*; Blunt, *Pilgr. to Nejd*, ii. 67.

١١ Damascius, *Vita Isidori*, 199.

ولازرال اليابع في فلسطين حتى يومنا هذا تعتبر مناطق تسكنها الأرواح، ولازرال نساء المسلمين والمسحيين على السواء تستأذن قبل النهل من مسامها

١٧/٢١ العدد سفر انظر (ZDVP. x. 180)

١٣ المزيد من المعلومات عن اختبار مكان الى جوار البركة كمسوقة لكتيبة انظر

Waddington, No. 2015.

١٤ المصادر التي لا ترد في الموسوعة تجدها في 161 Baudissin, *Studien*, ii.

15Euseb., *Vit. Const.* iii. 55; Sozomen, ii, 5.

١٦ نهر «قيش» بالعبرية و «قيس» بالعربية. وفي إشارة من جانب الأستاذ دي غوبه إلى الحمداني، ص ٣، يفترض أن أن قيس لقب بمعنى «السيد» (Dominus).

17Robinson, iii. 590.

ويشير مالأس (ص ٣٨) إلى معتقدات محلية أخرى تتعلق بنهر 7. 2. أوروبتس.

19Aelian, *Nat. Ann.* xii. 30; Pliny, *H. N.* xxxi. 37, xxxii, 16.

٢٠ التكونين، ٢٤/١١؛ صموئيل الأول ٩/١١؛ صموئيل الثاني ٢/٢٣، ١٣/٢؛ الملك

الثاني ٢/٢١؛ الملك الأول ١٣/٢١، ١٩، ١٩ بالمقارنة بالإصلاح آية ٢٢.

٢١ وهناك بعض الأدلة على أن الحرم الأصلى في بعض الحالات كان في بئر أسفل البلدة. نهى سفر الملوك الأول (١/١، ٣٨، ٩/١) كانت عن روجيل التي قام أدونياً بذريف قريانه عندها، وعن جيرون التي تم توريح سليمان بالقرب منها هي الحرم الأصلية لأورشليم. وكانت العين الأولى عند «حجر الأنبي» وتد تكون هي «عين التين» التي ورد ذكرها بسفر نوحياً (١٣/٢). وهنا أيضاً وكما هو الحال بالجزيرة العربية فإن للتين أو الأنبي أهمية دينية.

٢٢ ويسلو أن هناك صيناً مقدسة ياشمون كما ورد بالقصوش CIS. No. 3, 17.

Hoffmann, *Ueber einige Phoen. Inschr.* p. 52 sq.

٢٣ الفردوس المفقودة، ١، ٤٥٠، لوسيان. Dea Syria, viii.

٢٤ لوحظ تحول أوروبتس إلى اللون الأحمر من جانب موندريل (Maundrell) في

مارس ١٦٩٦، ومن جانب رينان في أوائل فبراير.

أما وجود قبر أدونيس عند مصب النهر Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 252هـ فهو ما يستخرج من Dea Syria. vi. vii. كما كان نهر بيلوس أيضا يضم قبراً لأدونيس. وفي الشام الحديث تقام إلى جوار قبور القديسين والأولياء صهاريج يعتقد أن نوعاً من الجن يسكن فيها. وكان يعتقد أن الطفل الستيجم قد بدله الجن ولابد من تحريره أسفل الصهاريج، فيستره بالحان ويعيدون الطفل الحقيقي مكانه. وهذا الاعتقاد موجود بمنطقة صيدا (ZDPV. vol. vii.) (p. 84).

26Pausanias, iv. 35. 9.

27Euseb. *Proep. Ev.* i. 10. 22 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 568).

وتتسع عن شابورا التي دفنت بها هيرا إلى نفس هذا النطء.

28Hyginus, *Astr.* ii. 30; Manilius, iv. 580 sqq.; Xanthus, viii. 37.

ناقشت هذه الأساطير بصورة مفصلة في English Hist. Review, April 1887 وعken (1887) في English Hist. Review, April 1887. الرجوع إليه لمزيد من المعلومات.

29 وال فكرة الثالثة بأن الإله يضفي القدسية على الماء بالنزول فيه بخدها في الأماكن حيث ترتبط بالصنفة التجممية التي نسبت للإلهية عشتارت في صور لاحقة. فكان يعتقد أن الإلهية كانت تنزل إلى النهر من أعلى لبنان في يوم محدث من أيام السنة في ميشه لمج ناري متذهب. لذا فإن سوزومون (Sozomen, *H. E.* ii. 4, 5) يذكر أن الجمرات كانت تظهر عند المبد وفني الأماكن المجاورة به في الأحياد الدينية، ولا يربط بين ظهورها والماء المقدس. ولا غرابة في وجود ظواهر كهربية صاعقة عند حرم جبلن. وستتصادلنا فيما بعد ظواهر نارية مرتبطة بالأشجار المقدسة. وكانت «الصواعق والرعد والبرق في السماء» تبدو كأشياء رهيبة بالنسبة للسريان السماء عند دامسيوس (Jacob of Edessa, *Qu.* 43); انظر وصف سقوط كرة اللهب التي تخل الإله الأسد من السماء برواية بوزانياس الدمشقي من كرة

اللهب التي كبحث جمام نيسان نهر أورونتيس (نهر العاصي) (Malalas, p. 38).³⁰ ويدرك زينون (9. 4. i. 4. 9) الذي عثر على سمكة من هذا النوع في شالوس بالقرب من حلب أنها كان تعد آلة. وبروي لوسيان (Lucian, *Dea Syr.* xlvi) أن الأسماك المحرمة يبحيرة أثار جاتيس بالحيرة كانت تزين بحلي من ذهب وكذلك العابن المائة في حرم زيوس إله الحرب وسط أشجار الدلب المحرمة (ميرودوت، ٥، ١١٩) في كاريا (Pliny, *H. N.* xxxii. 16, 17; Aelian, *N. A.* xii. 30). وكانت كاريا تقع تحت التغود القيني تماما.

31Sachau, *Reise*, p. 197.

32Supra, p. 168 sqq.

33أو ربما كان التين (في العبرية تون) في الكتاب المقدس تمبساً للميزاب (السعودي، ١، ٢٦٣؛ المزامير ١٤٨/٧). وهنا نرى كيف تصنف المخلة الشرقية هبة الحيوان على الظواهر المائية.

34 ومن هنا جاء الاسم الحديث لنهر «ال العاصي» أي المارق؛ وتعليق ياقوت (٥٨٨، ٣) لا يليد متماسكاً. وربما أمكن مقارنة دفن التين في مصب نهر أورونتيس بحكاية بير بابل عند المسلمين حيث تم دفن الملكين المارقين هاروت وماروت (القرزوني، ١، ١٩٧).

35ZDPV. x. 180; PEF. Qu. St. 1893, p. 204.

36أي الجان. ويستخدم سوزون لفظ «الملائكة» لا «الشياطين» لأن النصارى أيضاً كانوا يقدسون المكان.

37 سوزون، ٢، ٤، ٤. - لما كانت كل «المياه العذبة» على درجة من القدسية بشمال المنطقة السامية، فإن عادة إلقاء العطايا في حيون الماء تعد أدخل في هذا الباب.

38PEF. Qu. St. 1893, p. 216.

39انظر سفر التكويرين ٤/٤، ٥.

٤٤٠. Zosimus, i. 58. كان الماء في آناتاكا كماً هو الحال في العين المحرمة تسقط على شكل

شلال.

٤٤١. Sozomen, v. 19. مثال ذلك الاخبار الذي كان يجري على الجرم للتکهن

بجرمه أو براءته عن طريق إقامه لوح في الماء في باليسي بচقلية. فكان اللوح ينوص إن كان كان

كتب عليه كذب (Mir. Ausc. 57).

٤٤٢. Malas, p. 204. كان هناك ما يشبه ذلك الأسلوب في الرد على الدعاء في ميراث حيث

كان يستدل عليه من تقبل الأسماك أو رفضها لما يقدم اليها من طعام (Pliny, H. N. xxxii.

(Elian, N. A. viii. 5; Athenaeus, viii. 8, p. 333) أما مدى تأثير الديانة في ميراث

بنظريرتها السامية فهو أمر غير واضح.

٤٤٣. انظر سفر أیوب ١٣/١٦، أشعیاء ٣٣/١٤.

٤٤٤. *De Valle Hadramaut*, p. 26 sq.

٤٤٥. تشير قصة مجتمع والاسوص التي وردت عند لهاوزن (p. Wellhausen, *Heid.* p.

٤٤٦. إلى هذا النوع من الاخبارات لا إلى ضرب من ضروب السحر. ووردت عند ابن بطوطة

(ج، ٣٧) قصة شديدة الغرابة عن اخبار الساحرات بالماء في الهند.

٤٤٧. Layard, *Nineveh*, i. 280.

٤٤٨. *Mir. Ausc.*, 113.

٤٤٩. كانت الكهانة في بحيرة باليك الصقلية تم بتدوين اليمين الذي يخلف التهم على لوح

يلقى في الماء فينوص أو يطفو (Mir. Ausc. 57).

٤٤٩. أما كون المحرم ساميا فهو أمر *Mir. Ausc.* 152; Philostr., *Vit. Apolloni*, i. 6.

٤٥٠. نستتجه من الاسم كما سترى فيما بعد.

٤٥٠. سفر العدد إصلاح ٥، آية ١١ وسابعها. وورد أيضاً (الأغاني، ج، ١، ص ١٥٦) أن

الزوجة المشتبه في خيانتها في الجزيرة العربية الوثنية كانت تستحلف سبعين بيتاً عند الكعبة في

ظروف تسم بالحزى - فكان توضع على جمل بين جوالين من الروث. وظلت هذه العادة في العصر الإسلامي ولكن من الواضح أنها عادة قديمة. وكان القرار في هذه الحالة في الجبيرة العربية الوثنية في يد كاهن أو عراف، كما نرى في قصة هند بنت عقبة (العقد، ج، ٣، ٢٧٣؛ الأغاني، ج، ٨، ص ٥٠). وكان ثم اختبار يجري على العذارى المتهمنات بفقدان الماء المحرم قرب أفسوس. وكانت المهمة تحلف اليمين على براءتها؛ وكان يمينها يدون ويربط حول عنقها، ثم يتم إنزالها في البركة الفضحولة، فإن كانت مذنبة كان الماء يرتفع حتى يبلغ اليمين المدون حول عنقها (Achilles Tatius, viii. 12).

(الترجمة الالمبجزة، ص ٣٤٣).

٥٢ سفر عاموس ٨/١٤؛ الملوك الأول ١٢/٣٠.

53 Nöldeke, *Litt. Centralblatt*, 22 Mar. 1879, p. 363.

٤ وتكللك الآبار السبعة العجيبة في طبرية (القزويني، ١، ١٩٣) و «الزريا» في ضربة (ياقوت ج، ١، ٩٢٤، ج، ٣؛ البكري، ٢١٤، ٥٨٨؛ البكري، ٦٢٧)؛ وهناك عادة شامية لإنزال قاتمة تقضي بمعاملة الطفل الذي يعتقد أنه مسحور يجعله يشرب من سبعة آبار أو سبع برaka (ZDPV. vii. 106).

٥ ورد بسفر عاموس (٨/١٤) ذكر لقسم بطريقة (شبرة؟) بتر سبع. ولم يكن العجيج في مسر يشربون من ماء البشر. ويفترض سوزو من أن القرابين التي كانت تلقى فيه كانت تجعله غير صالح للشرب؛ ولكن في السوق الشرقية حيث كانت كل صفة يصبحها لنور بالأيمان يمكن تفسير الخلار بالخوف من الأخبار الإلهي.

٦ هناك أسطورة عن الصلة بين الماء المقدس وأصل الزراعة ظلت موجودة في صورة متطورة في أسطورة «عين البقر» التي شاعت بمحكم في المصور الوسطي. وكان ينذر إليها الحجاج من اليهود والنصارى والملسمين، إذ يعتقد أن الثور الذي استهان به آدم في حرث الأرض نشأ منها (القزويني، ياقوت). وكان هناك مشهد يجرارها.

٧ في سفر العدد (٢١/١٧) تجد أنشودة موجهة إلى البشر تحثه على التدفق بالماء. ويمكن

مقارنتها بما سجله القزويني (ج ١، ١٨٩) عن بتر الإبستان. وحين شع الماء فيه أتيمت ولجمة حوله لحثه على التدقق من جديد. انظر أيضاً العادة الفلسطينية الحالية التي سبقت الإشارة إليها في بداية هذه المحاضرة.

^{٥٨} القزويني، ج ١، ص ١٩٤. ونذكر أيضاً أن هناك العديد من الحكايات من قائم عثر عليها في دجلة وغيره من الانهار، وكانت تعمى حاملها من الوحوش والغافريت وسائر الأخطار. (Mir. Ausc. 159 sq.)

٥٩ *Claudius Iolaus, ap. Steph.*

٦٠ *Theophanes, quoted in Renald, ii. 922.*

٦١ نفس المصدر، ٦٧٠ وما بعدها.

٦٢ لمزيد من الاطلاع على تقدير الأشجار عند الساميين، انظر ١٨٤ *Bauddissin, ii.* وفي الجزيرة العربية انظر ١٠١ *Wellhausen, Heid. p. 101.* sqq.

٦٣ *Supra, p. 133.*

٦٤ الطبرى، ١، ٩٢٢. والمصدر هو وهب بن محبه الذى لم يكن أكثر من كتاب فصيح اللسان.

٦٥ *Wellhausen, p. 30 sqq., p. 35.*

٦٦ ياقوت، ٣، ٢٦١.

٦٧ *Doughty, Arabia Deserta, i. 488 sqq.*

٦٨ انظر الاستشهدات الواردة في *Kayser, Jacob v. Edessa, p. 141*

٦٩ وكذلك كان يعتقد أن شجرة الأهل يبرسجع من غرس إبراهيم (سفر التكويرن، ٢١/٣٣).
٧٠ ربما كانت الشجر المنعزلة في بعض الحالات هي آخر بقايا أحد الحرم الوثنية المنهارة. ويشير ما ورد عند المقدسي عن المكان الذى يسميه «الشجرة» إلى شيء من هذا القبيل؛ فقد كان هناك احتفال سنوي أو سوق يقام بهذا المكان.

٧١ وهو شئ من صنع الإنسان؛ أشعيا ١٧/٨؛ انظر سفر الملوك الأول ٣٣/١٦. ونقرأ في سفر الملوك الثاني (٦/٢٣) عن الأشيرا. وفي سفر الملوك الأول (١٥/١٣) وردت إشارة إلى «شئ رهيب» وهو أن الملكة معكدة «عملت ثاللا» أو «أشيرا». وقد يستنتج من هذه العبارات أن السارية المقدسة كانت تتخذ شكل ثاللا في بعض الحالات. وتحول الشجرة المحرمة إلى مجرد سارية ثم إلى ثاللا خشبي تانه يتفق مع صور وجدت في مناطق أخرى كالبيونان مثلاً. ولكن ييدو أن الأشيرا توصف باعتبارها نوعاً من الأوثان لأنها كانت تستخدم في البيانات الوثنية. ويتصفح من أثر آشورى من خرسان باردة وردت صورته لدى بوتا ولارياد (Botta and Layard) وأعيد طبعها لدى راولنسن (Rawlinson, *Monarchies*, ii. 37) ولدى شتاده (Stade, *Gesch. Isr.* i. 461) وجود عمود غرس بجوار هيكل متحرك. ويقف الكهنة أمامه في حالة خشوع ويلمسون العمود باليديهم أو يلهمونه باداة سائلة من نوع ما.

٧٢ يعد التحريم الذي ورد بسفر الشنتية (٦/١٦) دليلاً على ممارسة ماتم تحريمه. انظر أيضاً سفر الملوك الثاني (٦/١٣).

٧٣ في حالة عبادة إله وإلهة معافي حرم واحد كما كان الحال بآناكا والمحيرة، وإذا كان الرمزان المقدسان بالحرم عبارة عن سارية ودعاة من حجر للسارية بالطبع ترمز للإلهة والدعاة للإله. وكانت عبادة ثمور أو أدونيس معروفة باورشليم في حصر حزقيال (٨/١٤)، ولابد أن الإلهة عشتار كانت تُعبد مع أدونيس ربما باعتبارها «ملكة السماء» (إرميا، ٧، ٤٤). لذا فليس من الغريب أن تجد في فقرة أو فقرتين دوناً في حصر كانت عبادة المرتفعات فيه تعد غريبة تماماً على ديانة الرب أن السوارى (الأشيريم) كانت تعتبر الشركاء الإناث للبعلين؛ أي أن السارية (أشيرا) كانت تعد رمزاً لعشتار (القضاء، ٣/٧). ولابد أن أيام الأشيرا في سفر الملوك الأول (١٨/١٩) والذين يظهرون مع أيام بعل صور باعتبارهم كهنة ديانة غريبة جلبتها إيزابل هم أيام عشتار. ويشكرون جزءاً من بلاط ملكة صور ويأكلون على مائدتها، وليس لهم صلة بديانة المبرانيين. كما أن السوارى العبرانية المقدسة القديمة ربما لم يكن لها أى شأن

بإلهة صور، إذ رفع يهُوا أحاجز السارية الواقفة بالسamarة حين أزال كل أثر لديانة صور (الملوك الثاني، ٦/١٣). وليس ثم دليل على وجود ديانة يعبد فيها زوج من الإلهة عند العبرانيين القديمي. وكانت ديانة عشتارت (عشتورث) في عصر سليمان ديانة أجنبية (الملوك الأول، ٥/١١)، ومن الواضح من سفر إرميا (٢٧/٢) أن الشجرة في الوثنية العبرية العادمة كانت رمزاً للإله لا للإلهة. وحتى عند الفينيقيين ليس هناك ما يدل على ارتباط الشجر للحمر بآلهات لا بآلهة كما هو مفترض في الغالب. يبين من كل هذا أن «أنياء الأشiera» بسفر الملوك الأول كانوا شخصاً يلتفها التموض ويدل ذكرهم إلى حدوث ليس بين عشتارت وأشiera لم يكن أحد من بني إسرائيل ليقع نيه في عصر عليجاه أو طالما ظلت مملكة الشمال قائمة. والحقيقة أنهم لا يعودون الظهور في الترجمة ٢٢ أو الترجمة ٤٠، ويبدو أن ذكرهم يرجع إلى تحريف حدث في حقبة لاحقة (Wellhausen, *Hexateuch*, 2nd ed. {1889}, p. 281).

أما الدليل الذي يعرضه علماء السريانية على أن أشرات = أشiera كانت ملكة (انظر Schrader, *Zeitschr. f. Assyriologie*, iii. 363 sq. *للايجب* المعنى الصرير للتصوص المبرية. ولا أود أن أدلّ علىرأي في مسألة الاكتفاء بالقول بأن الرمز العام للإله في بعض المواقع كان قد تحوّل إلى إلهة خاصة؛ انظر G. Hoffmann, *Ueber einige* *Phoen. Inschr.* (1889), p. 26 sqq.

(ZDMG. xxxv. 424) يبدو أن الإلهة كانت تسمى «أم السارية المقدسة» (إيم هأشيرا).
٧٤ يمكن إضافة مثال هام عن هذا الربط. يخبرنا نص إيفانيوس السرياني أن عطد التي ورد ذكرها في سفر التكوير (١١/١) كان يتم الربط بينها وبين عن الماء وأيكة الشوك في بيت هاجلا بالقرب من أريحا، ويبدو أن التفسير المستمد من التسمية «بن هاجلا» كان قائماً على تقليد محلّي بالدوران حول الأشياء المقدسة. وفي اليونان ينذر أن تحيط شجرة محمرة بلا عن ماء تجاورها.. Bötticher, p. 47.

75Baudissin, *op. cit.* P. 214.

هناك سمة أو سمات في القصة تجدر ملاحظتها. وكانت 76Plut. *Is et Os.* 15, 16. الخلجة المقدسة مجرد جلل شجرة ميتة، إذ كانت إيزيس قد قطعها وقدمتها للبابليين ملفوفة في قطعة قماش ودمتها بالرمل كما يدهن جثمان الميت. من ثم كانت تمثيل الإله ميتا. ولكنها باعتبارها مجرد جلل شجرة فقد كانت تشبه السارية (أشيرا) العبرانية. فهل كانت طقوس لف جلل شجرة ودمتها يقدم الإجابة على السؤال المعلق من طبيعة الممارسات الدينية المرتبطة بالسارية (أشيرا)؟ وقد وردت بسفر الملوك الثاني (٧/٢٣) إشارة إلى «البيوت التي تسجع» للسارية، ولعل الأندر الأشوري الذي ورد في الحاشية 71 يمثل عملية دهان السارية المقدسة.

77تعبر شجرة الخروب في فلسطين الحديثة شجرة شيطانية ولون جذعها المشرب بحمرة يوحى بلون الدم (ZDPV. x. 181). كما يقال إن أشجار الخروب والدلب (الجحيز) كانت سكنا للشياطين، ومن المخطورة أن ينام الإنسان تحتها، بينما كانت أشجار السدر والطرقاء سكنا للقديسين. والشجرة من أى نوع قد تكتسب قدسية إذا بنيت في بقعة مقدسة.

78Diodorus, xix. 94. 3.

79Supra, p. 175, note 1.

80Achilles Tatius, ii. 14; Nonnus, xl. 474. وانظر الصورة الموجدة على

مسكركة غورديان الثالث نقى. Pietschmann, *Phoenizier*, p. 295.

81Georg. SYncellus, Bonn ed. 202.

82Reland, p. 712.

83Bötticher, *op. cit.* chap. xi.

ونفس هذا الإيمان بالشجر الذي ينطئ بحمرة تجدها في أسطورة

الحديثة وردت لدى 84Supra, p. 133. Doughty, *Ar. Des.* ii. 209.

٨٥صموئيل الثاني، ٥/٢٤.

٨٦سهل ميرتهم.

٨٧ ربما كانت شجرة واحدة بأيكة مقدسة ، إذ ورد بسفر التثنية (١١/٣٠) ذكر «بلوطات مورة» بصفة الجمع.

٨٨ التكونين ٣٥/٨. والشجرة هناك تسمى «اللون» بالفعل وهو لفظ يترجم معنى «بلوطة» بصفة عامة. إلا أنه يبدو أن لفظ «اللون» - مثل «إيلاه» و«إيلون» - اسم ينطبق على أية شجرة محرمة وربما على أية شجرة ضخمة. بل إن شتادة (Stade, *Gesch. Is*, i. 455) يربط بين هذه الألفاظ ولفظ «إيل» و«اللون»، الفينيقي.

٨٩ وكما ورد في العبارة التالية: «وعصاه تخبره» من المفترض بصورة عامة أن هناك تلميحا بالتكلهن باستخدام عصا التنبؤ. ولاشك أن عصا التنبؤ التي يفترض أن روحها تسكّنها تستحرك وتعطى إشارات بدون تدخل من يمسك بها تعتبر لكرة غبية ترافق الإيمان بالشجر المحرم؛ ولكن بما أن «عصاهم» وردت جنبا إلى جنب مع «خثبهم» أو الشجرة، فلابد من الاستشهاد بقولي بيليوس (ap. Eus. *Pr. Ev.* i. 10. 11) الذي يتحدث عن عصى وأعمدة يقدسها الفينيقيون ويعبدونها في أعياد سنوية. وبناء على هذا فالعصا ماهي إلا سارية صفراء. ومن ثم يبدو أن دروسيوس قد أصاب بمقارنة ذلك بملحوظة نيسوس عن الرومان الذين يقال إنهم كانوا يعبدون العصى باعتبارها آلهة. لزيادة المعلومات عن عبادة العصى انظر Bötticher, *op. cit. chap. xvi.* 5 هذه النبوة في عصا هارون (سفر العدد ١٧)؛ ويبدو أن الإشارة في سفر أشعيا (١٧/١٠) وبابعدها) يقصد بها عصى أدونيس التي تنصب لكي تنمو أو تقلص، وهي فقرة تكتسب صداقتها لو كان تقلص النصب تذير سوء. والتنبؤ عن طريق إزهاز الشجرة المحرمة أو انكماسها كان سائلا في القدم (Bötticher, *chap. xi.*).

٩٠ Chwolsohn, *Ssabier*. ii. 914.

٩١ Renan, *Phénicie*, p. 822 sq.

٩٢ Wellhausen, p. 100.

٩٣ أزيد من المعلومات عن «أوب» انظر سفر أشعبياء (٤/٤)، وعن «ازكورة» انظر Julianos, ed. Hoffmann, p. 247; ZDMG, xxviii. 666 أقدم فقرة أعرفها وردت عند ابن هشام ص ٢٥٨ حيث يدو أن هناك صلة بين هؤلاء الحان والسحر، وهو ما ينطبق «أوب» و «ازكورة» أيضاً.

٩٤ ياقوت، ٣، ٧٧٢ وما بعدها؛ ابن هشام ص ٥٥ . Wellhausen, *ut supra* ٩٤

٩٥ Porphyry, *De Abst*, ii. 56.

٩٦ *Supra*, p. 174, note.

٩٧ ويُتضح أن تلال سميراميس كانت في الحقيقة حرم قبور من شهادة تيسياس كما وردت عند سينسيلوس (Syncellus, i, 119, Bonn) وعند يوحنا الانطاكي (John of Langlios, *Chron.* Antioch, *Fr. Hist. Gr.* iv. 589 *de Michel le Grand*, Venice, 1868; p. 40 واسطورة سميراميس) في (*Eng. Host. Rev.* Ctesias and the Semiramis legend) . April 1887

٩٨ *De Dea Syria*, 13, cf. 48.

٩٩ Melito, *Spic. Syr.* p. 25.

١٠٠ يصعب دحض هذا الاحتمال حين تذكر معبد أبوالملو في ديلوس حيث كانت المارة المقدسة هي الحرم الأصلي. فقد كان هذا موضعما للتعبد أخذه اليونان من الفينيقيين.

١٠١ اللاويين ٢١، ٨، ١٧ وغيرهما؛ انظر اللاويين ٣/١١.

١٠٢ حزقيال ٤١/٤٢؛ انظر Wellhausen, *Prolegomena*, p. 69. وتفسر اللفظ العبرى (عَرَنْ) يستخدم بمعنى بسط المائدة وتقديم القرابان على مذبح النار.

١٠٣ اللفظ العربى (اسْفَرَة) عبارة عن قطعة من الجلد تُمد على الأرض وليس مائدة مرفوعة عنها.

104 Wellhausen, *Heid.* p. 113; *Prolegomena*, p. 39 sq. 99.

٥٠ كانت هناك بالفعل مذابح لانقدم فيها القرابين الحيوانية، ومنها مذبح البخور ومائدة خبز التقدمة عند العبرانيين؛ ومذبح بانوس عند الفينيقيين (3)؛ وبما كان «مذبح العابد» بديلوس (Porph., *De Absit.* ii. 28) يرجع الى أصل فنيقي، وفي عصور لاحقة كان يتم حرق قرابين حية أو ملبوبة دون إراقة دماء، لكن هذا استثناء لا يؤثر على القاعدة العامة.

٥١ في شعيم، يشوع ٢٤/٢٤؛ في بيت إيل، التكوتين ١٨/٢٨ وما بعدها؛ وفي جلسا، التكوتين ٣١/٤٥ وما بعدها؛ وفي ججال، يشوع ٤/٤؛ وفي المصفاة (مزبج)، صموئيل الأول ٧/١٢؛ وفي جبعون، صموئيل الثاني ٢٠/٨؛ وفي عن روجل الملوك الأول ١/٩. ١٠٧ الخروج ٣٤/١٣؛ الثنوية ٣/٣؛ ميخا ٥/١٣ (١٢).

٥٢ ذكر إراقة الدم باعتبارها من الطقوس الوثنية. 107 Eusep, *Proep. Ev.* i. 10. 10. في الزامبر ٤/١٦.

٥٩ «أُنْصَب» و «أَمْصَبِيَا» كلاماً مشتق من جذر واحد هو (أُنْصَب). وهناك اسم عبرى آخر للنصب أو كومة الحجارة هو «أَنْصِبِيَّ» الذي يرد في أسماء المكان سواء في كنعان أو عند الآراميين (نَصِبِيَّس: أَنْصَابِ).

٦٠ من هذا المنطلق كان تحرير نقوش الصور (نسل) بالوصية الثانية يوازي تحرير صنع المذبح من حجر منحوت (الخروج ٢٥/٢٥).

٦١ التكوتين ٢٨/٢٢.

٦٢ على العكس من ذلك لمجد أن الشخص المقدس ينتقل؛ 112 Wellhausen, p. 105؛ البركة بلمسة من يده (ابن سعد، ٩٠، ١٣٠)، أو حتى بلمسه لشيء يلمسه الناس من بعده (ابن هشام، ٣٣٨، ١٥).

١١٣ وطبقاً للأرضي فإن الإله الذي يسمى إليه الحجر المقدس كان يقال له «منصوب» (ابن هشام، ٢٥٦، ٤٨، ٢٥٦). ويسمى آلهة العرب «الآلهة الحجر» صراحة في بيت شعر ورد لدى ابن سعد، رقم ١١٨.

كان هناك نصبان أمام معبدى بافوس وهيرابوليس، وأقام سليمان ١١٤ *Herod. ii. 44.* عمودين من نحاس أمام معبده باورشليم (الملوك الأول ٧/١٥، ٢١). ونظراً لأنه أطلق عليهما اسم «الحافظ» و«القوى» فلاشك أنهما كانوا رمزاً لبهوته.

ومن الأسللة الأخرى مخروط إيلاجابالوس في إيميسا ١١٥ *Tac. Hist. ii. 2.* (Herodian, v. 3. 5) ومخروط زيوس كاسيوس. وكان يعتقد أن مخروط إيميسا سقط من السماء كضمير أرجى بافسوس وغيره من الأصنام القديمة الأخرى.

١١٦ كل الماحف لديها شوأده على شبيع استخدام مثل هذه الآلهة على شكل آلهة وتماثم منتقلة عليها نفس مصور. ففي مك ٢ (٤٠/١٢) تجد أن كثرة من جيش يهودا مكابي من اليهود الذين كانوا يحاربون الوثنية كانوا يملكون العمام تحت قمصانهم.

١١٧ كان حجر اللات بالطائف والدي كان يعتقد أن الإلهة تسكته يرتبط في التراث المحلي بكلمة يسلو أنها كانت صخرة طبيعية ولو أنها عادية في حجمها وشكلها. انظر كتابي *Doughty, ii. 515* (Kinship, p. 293) وانظر *Scotsman*. وكانت الحلقة المقدسة بعكاظ تتكون حول «صخور» (ياقوت، ٣، ٧٥) يفترض أنها هي المجموعة المميزة التي وصفتها عام ١٨٨٠ في رسالة إلى صحيفة *Scotsman*. في الركن الجنوبي الشرقي من سهل صغير لا يزيد طوله عن ميلين يقع تل من صخور جرانيتية متفرقة يتوسطها نصب ضخم يقف متضهماً تماماً وعلى جوانبه كتابة صخرية مبعثرة. ويستراوح ارتفاع هذا النصب بين ٥٠ و٦٠ قدماً، والسمة غير العادية فيه وجوده بين حارسين أقل حجماً على جانبيه، وهو أول ما يلقي النظر عند الاقتراب من السهل. وربما كانت صخرة دوسار هي الجرف ذو المستطيل المائي الذي سبق وصفه (*Supra*, p. 168) وربما أمكن تشبيهها بصخرة قادش التي كانت تفجر منها عين الماء. ولديه الصخور التي

يتدفق منها الماء أو تلك التي تشكل كهفًا مقدسًا لا يمكن التمويل عليها في تفسير أصل أ��ام الحجارة والأنصاب المقدسة التي لم يكن بها ماء أو كهف. أما القول بأن «صخرة اسرائيل» التي كانت تطبق على بئوَة لها علاقة بعبادة الأحجار فيحمل الشك، ولامجاَل ما هنا لائقته استخدام الأحجار الصغيرة المتنقلة التي كان يعتقد أن بها حياة سحرية. والصنم أبَيل لم يكن إلا «رمز إيل» (Assem. i. 27).

١١٨ انظر 293 *Kinship*, p. 293. ولأَسْلَى الجزم بما إذا كان غرِيَّاً الحيرة ونَبَدْ (Wellh., p. 40) يتميَّان إلى زوج من الآلهة أم لصورة مزدوجة لإله واحد، كما هو الحال بالنسبة لنصب هرقل-ملِكَارَت الشوام بتصور وَبِيل المهاوزن للرأي الأخير مستشهدًا بما ورد في الحمامة (١٩٠/١٥). إلا أن كلمة «العزَّون» في العربية قد يعني المُرّة وربِّقَة الالات. ويعيل الأستاذ ليال (C. Lyall) إلى قراءته «غَرِيَّين».

١١٩ *Wellh. Heid.* p. 99. يربط الشعراء في أغلب الحالات بين الإله وأحد الأحجار، كما كان يتم الربط بين العَزَّة وأحدى الأشجار بخفة. والأنصاب تقف بجوار الإله أو حوله (تاج، ٣، ٥٦٠) وهو ما قد يعني أن الصنم نفسه كان يقام في الوسط. ففي بيت الفرزدق الذي يشير إلى المهاوزن بمحظوظ «الثناض» يأكِسْفُورْد يقول الشاعر على حين لاتحيا البتات فإذا هم مكوف على الأنصاب حول المدور ويفسر الشاعر لفظ «المدور» بأنه «صنم يدورون حوله». وتعيَّز حجر عن بقية الأحجار لا يُعتبر بدايَّا.

١٢٠ يشوع ٤/٢٠. وربما كانت هذه الأحجار هي «التحورات» التي ورد ذكرها بسفر القضاة (٢٦، ١٩/٣).

١٢١ الخروج ٤/٢٤).

١٢٢ انظر الملحوظة الإضافية (د): رموز القضيب.

١٢٣ إذا كانت هناك عبارة أو صيغتين متفرقتين عن الأحجار المقدسة لم تثبت أهميتها فربما

كان من الأسباب أن نوردهما في ملحوظة ولا داعي لذكرهما داخل النص. يتحدث بليني (Pliny, *H. N.* xxxvii. 161) عن محتة معبد ملکارت بصور نتيجة للجلوس على مقعد حجري؛ ويروى ياقوت (٢٦٠، ٣) حكاية غريبة عن حجر وضع كعلامة مميزة بالقرب من حلب. وحين تم تحريكه أصبت نساء القرى المجاورة بحالة من الهياج الشديد ولم تعدن إلى حاليهن الطبيعية إلا حين أعيد الحجر إلى مكانه. ويرد ياقوت هذه الحكاية عن أشخاص يذكرونهم بالاسم؛ إلا أنه يفشل في توثيقها حين يجري بحثا شخصيا بحلب.

المحاضرة السادسة

القربان: تمهيد

رأينا في المحاضرة السابقة أن طقوس الديانة القديمة كانت تتطلب مكاناً ثابتاً يلتقي فيه الأتباع بالله. وكان اختيار مثل هذا المكان يحدد اعتبار أن بعض المواقع كانت تمثل المقر الطبيعي للإله وبالتالي فهي أرض حرام. ولكن في معظم الطقوس لم يكن يكفي أن يؤدي العابد صلواته على أرض حرام، بل كان عليه أن يتصل بالله اتصالاً مباشرًا، وهو ما كان يعتقد أن يفعله حين يتجه بصلاته إلى أحد مكونات الطبيعة، كشجرة أو عين ماء مقدسة، وهي أشياء كان يعتقد أنها المقر الفعلى للإله وتجسيداً لروحه، أو حين يدنو من علامة وضعت لتدل على الحضور المباشر للإله. وكانت هذه العلامة في أقدم أنماط الديانة السامية حجراً مقدساً وبالتالي فهو صنم ومذبح؛ وفي عصور لاحقة كان الصنم والمذبح يقسمان جنباً إلى جنب، وكانت الوظائف الأصلية للحجر المقدس تنقسم بينهما؛ فالصنم يمثل الإله، والمذبح يتلقى عطایا العبادين. وكان كلامهما من المقومات الضرورية لتكوين حرم مكتمل، لأن العبادة الكاملة للأركان كانت لاتعني مجرد مثول العابد في حضرة إلهه بآداء حركات وترتيب صلوات، بل تعنى أيضاً وضع قربان مادي ما أمامه. وكان التعبد في القديم عملية رسمية لابد فيها من الالتزام الصارم بآداء طقوس وشعائر محددة. وكان تقديم القربان على

الملبيح يحتل في هذه الطقوس مكان محوري حتى أن لفظي *αἱρέσιον* اليوناني و *Sacrificium* الروماني للذين يشير كل منهما في الأصل إلى أي فعل يتم في نطاق الأشياء المقدسة بالنسبة للآلهة، وبالتالي يغطي مجال الطقوس، كان يستخدم بمعنى «قربان» من النوع الذي يتم تقدیمه على الملبيح وتؤدي حوله بقية الشعائر. بل كان معنى هذا اللفظ بزداد تحديداً ليدل على القربان الذي يشمل ذبح أضحية. وفي النسخة المعتمدة من العهد القديم نجد أن «القربان والتقدمة» يقابلها في العبرية «*בִּיאָה וּמִנְחָה*» أي «ذبيحة وتقدمة بلادماء». إلا أننا في مناقشتنا هنا سنتستخدم لفظ «قربان» ليشمل كل النوعين، إذ لا بد من وجود مصطلح شامل. أما لفظ «*تقدمة*» الذي يمثل بدليلاً له فيبعد أوسع نطاقاً إلى حد ما ويشمل بالإضافة إلى القرابين التذور وأيقونات الكنز وما إلى ذلك، وهي أشياء تشكل نوعية أخرى تختلف عن التقدمات *المقدمة* على الملبيح.

أما أسباب اعتبار القربان الشكل الأمثل من بين كل العبادات في الديانات القدية ومعنى التقرب فهله مشكلة متشابكة وصعبة. وهي مشكلة لا تخص ديانة معينة دون سائر الديانات، فالقربان له نفس القدر من الأهمية لدى كل الشعوب الأولى في آية بقعة من بقاع العالم بلغت فيه الطقوس الدينية آية درجة كبيرة نسبياً من التطور. لذا فإن علينا في هذا المقام أن نتعامل مع مؤسسة لا بد وقد تشكلت بفعل أسباب عامة تهيات على نطاق شديد الاتساع وفي ظل ظروف سادت عند كل أجناس البشر في العصور البدائية. وبناء نظرية عن القربان في ضوء الشواهد السامية يعد أمراً غير علمي ومضلل، ومن الملاتم في

هذا المقام أن نضع الحقائق الثابتة عند الشعوب السامية في المقدمة ثم ندرس قرایین سائر الشعوب لنأكيد النتائج التي نتوصل إليها أو تعديلها. ففي حين تتميز الجوانب الأساسية للشواهد السامية بالاكتفاء والوضوح، نجد أنها عند غيرهم تظل على جزئيتها وغموضها مالم تدرس في ضوء ما يستدل عليه من طقوس دينية أخرى.

ما يوسع له أن النسق الكامل الوحيد للقریان السامي الذي توفر لدينا رواية كاملة عنه هو نسق المعبد الثاني بأورشليم^١، ومع أن طقوس أورشليم كما ورد وصفها بسفر اللاويين يبني دون شك على تراث موغل في القدم ويرجع إلى حقبة لم يكن ثم فارق جوهري فيها بين القرایین العبرانية وقرایین الشعوب المحيطة من حيث الشكل، إلا أن هذا النسق بالصورة التي وصل إليها يرجع إلى عصر كان القریان فيه لم يعد لحمة العبادة وسداها كما كان. ففي سنوات السی البابلی الطويلة كان بنو إسرائيل الذين ظلوا على إيمانهم بدين يهودة قد تعلموا التقرب إلى ربهم دون عنون من قربان أو عطبة، وحين عادوا إلى كنعان لم يعودوا إلى النموذج الأول من دينهم. وقد بنوا ملبيحا بالفعل وأعادوا طقوسه على غرار التراث القديم في حدود ماسمحت به تعاليم الأنبياء وسفر الشیة - وخاصة مبدأ وجود حرم واحد فقط تقبل في القرایين. إلا أن هذا المبدأ نفسه قضى على الأهمية القديمة للقریان باعتباره الوسيلة الثابتة للتواصل بين رب والإنسان. ففي العصور القديمة كان لكل بلدة مذبحها الخاص، وكانت زيارة الحرم المحلي هي الطريقة السهلة والواضحة لمباركة كل تصرف هام يقدم عليه الإنسان في حياته. وفي ظل هذا التشريع الجديد، لم يعد مثل هذا التشابك

بين طقوس القربان وبين الممارسة اليومية للدين مسموحاً به، بل لم تعد هناك أية محاولات في هذا الصدد. فكانت عبادات المعبود الثاني إحياء لأنماط كانت قد فقدت صلتها الوثيقة بالحياة القومية، وبالتالي فقدت الجزء الأعظم من أهميتها الأصلية. وسفر التنشية بكل مافيها من تفاصيل عن الطقوس الدينية لا يقدم أية فكرة واضحة عن مكانة كل نوع من طقوس المذبح في الديانة القديمة حين كانت كل العبادات تتخلد شكل القربان. وهناك في بعض التفصيات ما يبرر الاعتقاد بأن الرغبة في تجنب الوثنية بكل أشكالها وضرورة التعبير عن أفكار الديانة الجديدة والميل المتزايد لإبقاء الشعب بعيداً عن المذبح قدر الإمكان وقصر عملية تقديم القرابين على طبقة من الكهنة أضافت إلى الطقوس الدينية سمات لم تكن معروفة في الطقوس الأقدم.

إن الأنواع الثلاثة الرئيسية من القرابين في التشريع اللاوي هي المحرقة (عوالا)، والقربان الذي تليه وجة لحم الأضحية فيها هو الأساس (شبلم، زبيح)، وقربان الخطيئة (حطّاث)، مع وجود تنوعة غامضة من القربان الأخير تسمى "أشام" (أي قربان الآثام). وغالباً ما يرد ذكر النوعين الأول والثاني (عوالا وزبيح) في الأدب القديم، وغالباً ما يرد الحديث عنهما معاً كما لو كانت كل القرابين الحيوانية تدرج تحت أحدهما أو الآخر. واللجوء إلى القربان باعتباره تكفيراً عن الخطيئة معروف أيضاً في الأدب القديم، وخاصة القربان المحترق، إلا أنها لانكاد لمجد أثراً النوع من القرابين مخصص لهذا الغرض قبل عصر حزقيال.^٢ والفرق الرئيسية بين القرابين العبرانية التي يمكن استنتاجها من أدب

ما قبل السبي هي:

- (١) التمييز بين القرابين الحيوانية (ذبيح) والنباتية (مينحا).
- (٢) التمييز بين القرابين التي تأكلها النار وتلك التي كانت تقدم كما هي على المائدة المقدسة (خبز التقدمة).
- (٣) التمييز بين القرابين التي توهب فيها المنحة المقدسة كلها للإله على الذبيح أو يتم توزيعها باسمه والقرابين التي يتقاسماها الإله وأتباعه معاً. وتنتهي الذبائح (رباحيم) إلى النوع الأخير، وفيها يتم ذبح الأضحية وإراقة دمها على الذبيح وإحراق دهون البطن وبعض الأجزاء الأخرى، بينما يتم ترك معظم اللحم لصاحب القريان لإعداد وليمة قربانية.

وهذه الفروق الثلاثة القديمة تطبق على قرابين سائر الشعوب السامية وتتوحى بثلاثة عناوين نلقى من خلالها نظرة مبدئية على الموضوع. إلا أننا لن نتعامل مع الجوانب الأعمق من مشكلة أصل شعيرة القرابين وأهميتها إلا تحت العنوان الأخير منها.

١. مادة القرابين. إن تقسيم القريان إلى عطايا حيوانية ونباتية يتضمن مبدأ أن القرابين - وهي غير نذور الثياب والأسلحة والمال وما إلى ذلك - تقدم من نفس الأطعمة البشرية العادلة. والعبارة الأخيرة تصدق على التشريع اللاوي تماماً؛ ولكن فيما يتعلق بلحם الذبيحة فقد خضعت حتى في الطقوس الوثنية اللاحقة لبعض الاستثناءات القليلة الهمامة حيث كانت الذبائح النجسة أو المقدسة التي كان لحمها محظى على الناس تقدم وتأكل سراً في احتفالات مهيبة. وسنرى من حين لآخر أن هذه القرابين غير العادلة كانت لها أهمية فائقة

في الطقوس الدينية في أقدم العصور، وتقوم على أساسها نظرية أقدم ولائم القرابين؛ أما في العصور اللاحقة فكانت قرابين العبرانيين لا تختلف عن الطقوس العادلة للساميين عامة. والحيوانات ذات الأربع التي يسمح التشريع اللاوي بانتقاء الذبائح من بينها هي الشيران والغنم والماعز، أي الحيوانات ذات الأربع الداجنة «الطاهرة» التي يحل للناس أكلها. وذكرت هذه الحيوانات ذوات الأربع في التقوش القرطاجية التي تحدد أسماء القرابين والتي تدفع في المعبد،^٣ وورد ذكرها أيضاً في رواية لوسيان عن طقوس السريان بالحيرة.^٤ ولم يكن بنو إسرائيل يأكلون الإبل ولا يتقرّبون بها، أما عند العرب فكان لحم الإبل طعاماً مألفاً وقرباناً شائعاً. ومن ناحية أخرى فإن لحم الخنزير الذي كان طعاماً وقرباناً مألفاً في اليونان كان من الأطعمة المحرمة عند الساميين عامة،^٥ ولا يقدر كقربان إلا في بعض الطقوس الاستثنائية التي ألمحنا إليها. وكانت لحم الظباء والغزلان وغيرها من الفرائس طعاماً حلالاً عند العبرانيين لكنه لا يصلح قرباناً، ويستنتج من سفر التثنية (١٦/١٢) أن هذه كانت من الشرائع القديمة. وكان الغزال عند العرب يعتبر قرباناً ناقصاً ويدليلاً أدنى قيمة عن الكبش.^٦ أما الطيور فيسمح التشريع اللاوي بالحمام والبِيمَام ولكن كمجرد ذبائح وفي احتفالات تطهيرية خاصة.^٧ ويبدو أن الطيور ورد ذكره أيضاً ضمن قوائم القرابين القرطاجية ولو بقدر كبير من الفموض، ولكن يبدو أنها كانت تستخدم إما للقرابين العادلة (شِيلِم كَلِيل) أو لأغراض خاصة. ويتبّع من أثينيوس (٩، ٤٧، ص ٣٩/٢) أن طائر الحجل كان من القرابين التي تقدم بعمل صور. وكان السمك طعاماً حلالاً عندبني إسرائيل لكنه لم يكن يصلح قرباناً؛ أما

عند جيرانهم الوثيين فكان السمك أو بعض أنواعه من الأطعمة المحرمة ولم تكن تصلح قرياناً إلا في حالات استثنائية.^٨

وفي المملكة النباتية كان النبيذ والزيت يحتل مكان الصدارة عند العبرانيين،^٩ وكانتا أيضاً من المكونات النباتية الأساسية للطعام اليومي للإنسان.^{١٠} وفي أرض الزيتون كان للزيت ما للنبيذ ولسائر الدهون الحيوانية من مكانة لدى شعوب الشمال، لذا كانت العادة عند العبرانيين وربما عند الفينيقيين^{١١} أيضاً أن يخلط الزيت بالتقديمات النباتية قبل وضعه على المذبح بما يتنق مع الطقوس المتبعة في الأطعمة العاديّة. فلم يكن القربان النباتي يكتمل بدون الملح^{١٢} الذي يعتبر لأسباب فسيولوجية ضرورة حبّة من يعيشون على الأطعمة النباتية، ولو أنه ليس ضرورياً عند الشعوب التي تعيش على اللحم واللبن وحدهما وغالباً ما يستغني عنه. أما النبيذ فكما ورد في قصة يواثم «يُفرح الله والناس»^{١٣} وكان يضاف إلى كل القرابين المحترقة والذبائح التي كان العابدون يقتسمون حمها.^{١٤} ويدو أن الاستخدام القراباني للنبيذ الذي لم تكن الوليمة تكتمل بدونه كان شائعاً في كل مكان عرف فيه العنبر^{١٥} حتى بالجزيرة العربية التي كان النبيذ فيها من الكماليات النادرة التي يتم جلبها من الخارج. ومن ناحية أخرى فمع أن اللبن كان من أشد الأطعمة شيوعاً عند بني إسرائيل لم يكن له مكان بين قرابينهم، في حين كان سكب اللبن من قرابين العرب، وفي قرطاج أيضاً.^{١٦} وربما أمكن تفسير غيابه عند العبرانيين بالتشريع الذي ورد بسفر الخروج (١٨/٢٣) واللاوين (١١/٢) والذي يحرم تقديم «كل خمیر» على المذبح؛ إذ أن اللبن سريع التخمر في المناخ الحار ويفتك كل متخمراً بصورة

عامة. ١٧. ونفس المبدأ يشمل تحريم «العسل»^{١٨} وهو يوازي اللفظ «دِبس» في العربية الحديثة، وكان يشمل عصير الفواكه المكثف بالغلق - وهو من الأطعمة الهامة في فلسطين الحديثة والقديمة على ما يبدو. والفاكهة في حالتها الطبيعية كانت من القرابين في قرطاج،^{١٩} وربما كان مسموماً بها للعبرانيين في العصور القديمة.^{٢٠} وكانت القرابين النباتية أو الحبوب عند العبرانيين تقدم وحدها في بعض الحالات، خاصة باكورة ثمارها، إلا أن أكثر استخداماتها شبيعاً كان تقديمها مع القرابين الحيوانية. فكان العبراني حين يتناول اللحم كان يأكل الخبز ويشرب النبيذ معه، وحين كان يقدم اللحم على مائدة الرب كان من الطبيعي أن يضيف إليه نفس الإضافات الالزمة لإعداد مائدة مربرحة وسخية.

ومن بين هذه القرابين كان القرابان الحيواني هو الأهم في كل المناطق السامية. فهو القرابان التمودجي في الحقيقة، حتى أن اللفظ «زِبَعَ» عند الفينيقيين وربما كان معناه «الذبيحة» يطلق حتى على قرابين الخبز والزيت.^{٢١}

أما المكانة الثانوية للقرابين النباتية في الطقوس الدينية فهو أمر طبيعي في تاريخ الجنس السامي. فالساميون جميراً بدو في الأصل، وكانت هناك نقاط عديدة مشتركة في طقوس العرب البدو والكتمانين المستقررين بما يؤكد أن الخطوط الأساسية للتقارب استقرت قبل أن يتعلم أي جزء من الجنس السامي الزراعة - قبل أن يتخذ من الحبوب طعاماً عادياً له. وما يلاحظ أن الأطعمة الحيوانية أو لحم الحيوانات الداجنة على الأقل والتي كانت هي الذبائح الوحيدة المحللة كقرابين عادية عند الساميين - لم تكن طعاماً شائعاً حتى بين العرب البدو. وكان الطعام البومي للبدو يتألف من اللبن ولحم الفرائس إن استطاع الحصول

عليه، بالإضافة إلى التمر ودقيق القمح، ولم يكن الدقيق يناثح له إلا بالشراء أو السرقة. وكان لحم الحيوانات الداجنة لا يُؤكل إلا رفاهية أو في أوقات المجاعة. ٢٢ إذن فلو كان المبدأ الوحيد الذي يحكم اختيار مادة القرابان هو ضرورة أن تكون من طعام البشر واللبن دون اللحم لكان قد احتل مكان الصدارة في طقوس البدو الدينية، في حين أن مكانه الحقيقي كان ثانوياً. ولإزالة هذا المليس يمكن القول إنه طالما أن القرابان طعام يقدم للآلهة، فلابد بالطبع أن يكون أفضل ما يمكن الحصول عليه؛ إلا أنه من الصعب مع هذا المبدأ أن تدرك سبب استبعاد الفرائس، فلحم الغزال ليس أسوأ من لحم جمل عجوز. ٢٣ والحل الصحيح لهذه المشكلة يكمن في اتجاه آخر. فلم يكن يتم إقامة وليمة قربانية للعبادين عند العبرانيين إلا حين يتم ذبح أضحية؛ فإن كان القرابان من الحبوب وحدها كان يتم تناولها كلها إما على المنبع أو ترك للكهنة - أي مثلى الإله - في المكان المقدس. ٢٤ كما أن العيد العربي الوحيد الذي نملك بين أيدينا تفاصيل عنه هو عيد الإله أقيصر ٢٥ حيث كان يتم وضع القرابين أمام الصنم بالحفلة. وكان يُسمح للفقراء باتقتسامه بينهم باعتبارهم ضيوفاً على الإله. إذن فالقرابان النباتي كان يُتَخَذ طابع التقدمة أو الهبة يدفعها العباد للإله، وهو ما يعبر عنه اسم «مينحا»، أما حين يتم التقرب بذبيحة كان المتقرب والإله يومنا معاً ويقتسمان الذبيحة. وكان شيوخ القرابان الحيواني في الطقوس الدينية القديمة يوازي شيوخ نوع من القرابين لم يكن مجرد هبة تُنْجَح بقدر ما كان تراهما اجتماعياً بين الإله وأتباعه. أما أسباب احتواء هذه الوليمة الاجتماعية على لحم ذبيحة فتناقشها في محاضرة لاحقة.

كانت كل القرابين التي توضع على المذبح عند القدمة تعتبر طعام الإله بالمعنى الحرفي للكلمة. وكانت آلة هوميروس «تولم على ملة ثور»،^{٢٦} بل إن بعض آلة الإغريق كانت لهم كتاب خاصة تصفهم بأنهم أكلة الماعز وأكلة الكباش وأكلة الشيران بل «أكلة لحوم البشر» أيضاً في إشارة إلى القرابين البشرية.^{٢٧} وظلت فكرة أن الرب يأكل لحم الشيران ويشرب دم الماعز عند العبرانيين والتي أبدى كاتب المزامير اعتراضه الشديد عليها باقية ولم تنتهي من لغة الطقوس الكهنوتية القديمة حيث كانت القرابين تسمى «لِيْحَمِ الْوَهِيم» (خبز الإله). ولابد أن هذه التسمية تتسمى في الأصل إلى نفس دائرة الأفكار التي ينتمي إليها «نبِيَّ يوَثَّامُ الَّذِي يُفْرِحُ الْأَلَهَ وَالْبَشَرَ». أما في الأشكال اللاحقة من الوثنية فقد تم تعديل الحسية التامة لهذه الفكرة، ففي حالة قرابين النار تغيرت إلى ضرورة تعریض طعام الإنسان للدخان قبل اقتسامه مع الآلهة. وتقودنا هذه النقطة إلى ثانية نقطتنا نوهنا إليها فيما يتعلّق بقرابين العبرانيين، أي التفرقة بين القرابين التي يكتفى بتقدّيمها على المائدة المقدسة أمام الإله وتلك التي تأكلها النار على المذبح.

إن أقرب مثال لمائدة التقدمة هو المائدة التي كانت توضع بجوار الصنم وعليها اللحم في الوثنية القديمة. وكانت مثل هذه المائدة تُمَدُّ في معبدِ بل الكبير ببابل،^{٢٨} وإذا أقمنا وزنا لقصة الأبوكريفا عن بل والنتين في كتاب دانيال الإغريقي، فربما كان من المعتقد أن الإله كان يأكل اللحم المقدم له بالفعل،^{٢٩} وهي فكرة غريبة شجعها الكهنة حيث كانت المائدة تُمَدُّ داخل المعبد. وهناك شكل أكثر بدائية لنفس هذا النوع من القرابين تجده بالجزيرة العربية، وكان

القربان المقدم فيه لأقيصر يوضع باللحفنة عند أقدام الصنم متزجاً بشعر العابد^{٣٠} ويراق اللبن على الأحجار المقدسة. وهناك رواية مشكوك في صحتها أوردها شبرنجر^{٣١} دون إشارة إلى واسعها عن عبادة «أم أنس» بجنوب الجزيرة العربية حيث كان يتم ذبح مئات من الشيران وتترك لتلتهمها الضواري. وإذا استبعدنا المبالغة ربما خرجنا بشيء من ذلك؛ ففكرة اعتبار الحيوانات المقدسة ضيوفاً أو أتباعاً للإله ليست غريبة على الفكر العربي^{٣٢}، وكان إطعامها أمراً دينياً في عدد من الأنساق الوثنية وخاصة حين تكون الآلهة نفسها آلهة طوسمية كما كان الحال بمصر^{٣٣}، أي حين تكون تمثيلاً للصفات المقدسة التي كانت تعزى في المرحلة الطوسمية الخالصة من الدين لكل الحيوانات من النوع المقدس دون تفرقة. ففي مدينة كينوبوليس بمصر الوسطى كان يتم تكريم الكلاب ويقدم لها طعام مقدس، وكان الإله هو الكلب المقدس أتوبيس؛ وفي اليونان في حرم اللذب أبواللو (أبوللو ليسيوس) يسيكون هناك تقليد قديم احتفظ ولو بصورة مشوهة بذكرى عهد كان اللحم يقدم فيه للذئاب^{٣٤}. وليس من المستبعد أن شيئاً من هذا القبيل حدث ببعض المزارات العربية، فقد سبق أن أشرنا إلى الصلة بين الآلهة والجان وبين الجان والضواري، وتضم قائمة الآلهة العربية الإله الأسد (يغوث) والإله النسر^{٣٥} والتي ورد وصف طقوس عبادتها لدى شبرنجر. وإذا كان من غير المستبعد أن كانت النتائج تقدم لأسباب دينية وتترك لتلتهمها الضواري باعتبارها ضيوفاً على الآلهة ومن جنسها فإن هذا لا يعتبر في رأينا دليلاً كافياً على أن مثل هذه الشعيرية كانت لها مكانة كبيرة في الطقوس العربية. والفكرة الأساسية في القربان الحيوانية عند الساميين كما سترى من

حين لا يرى لم تكن فكرة هبة تقدم للإله، بل عمل ينم عن المشاركة يتحدد فيه الإله وأتباعه باقتسمان لحم ذبيحة مقدسة ودمها. صحيح أنه في حالة بعض القرابين الشديدة القدسية التي يبدو أن نوعية القرابين التي استشهد بها شبرنجر تنتهي إليها كانت الأضحية تبلغ من القدسية درجة لا يحير الأتباع معها على الأكل منها، فكان لحمها إما يحرق أو يدفن أو يتم التصرف فيه بما لا يعرضه للتدليس؛ أما العرب فلم يلتجأوا للحرق إلا في حالة القرابين البشرية، وربما كان من طرق التخلص من اللحم المقدس عندهم تركها لحيوانات الإله المقدسة لتلتهمها. وحين كان يتم تقديم القرابان كفدية، كما هو الحال بالنسبة للممتة جمل التي وفي عبد المطلب بندره بها فداء لولده، فمن الواضح أن صاحب القرابان لم يكن يحتفظ بأي جزء من اللحم، بل كان يتركه لكل من يريد منه نفسه؛ أو ربما كان يتركها (في رواية أخرى) للناس والضوارى^{٣٦}. ولكن يبدو بصورة عامة أن كل الروايات الموثقة عن القرابين العربية تشير إلى أن المبدأ العام الذي يقضى بضرورة أن يأكل الأتباع من اللحم المقدس كان متبعاً بصورة صارمة.^{٣٧} ويعيل فلهاؤن إلى الظن بأن شعيرة ذبح الحيوانات وتركها بجوار المذبح لتلتهمها الضوارى لم تكن قاصرة على بعض العقائد الاستثنائية، بل كانت سائدة بصورة عامة في حالة العتایر (جمع عتیرة) أو القرابين السنوية التي كانت العرب تقدمها في شهر رجب الذي كان في الأصل يقابل شهر الفصح العبراني (أيّي ونيسان).^{٣٨} يقول فلهاؤن: «من الغريب أننا نسمع كثيراً عن العتایر التي توضع حول صنم المذبح، وفي بعض الحالات يقال إن الذبيحة كانت تترك على أرض المعركة كالعتایر». أما الطريقة العربية في القرابين

فكانت جثث الذبائح تُسجى على الأرض بجوار الحجر المقدس إلى أن يصفى دمها وهو نصيب الإله، في النبف أو الحفرة عند قدميه وإلى أن يتم آداء بقية الطقوس الدينية. لذا ففي الأعياد الكبرى حين كان يتم تقديم عدد من الذبائح في وقت واحد، كان المشهد يشهي ساحة للقتال، وهو مشهد لا يزال يحدث حتى الآن في مني يوم عبد الأضحى حيث تغطي الأرض أعداد لا حصر لها من جثث الذبائح. من ثم فلا داعي لافتراض أن عتايير رجب كانت ترك للضياع والجوارح؛ وبما أن لفظ عتيرة كان يستخدم بمعنى أكثر عمومية ليشمل أية ذبيحة يراق دمها على الأحجار المقدسة بالحرم، فلامجال للاعتقاد بأن طقوس رجب كان بها أي شيء غير عادي.

وفي الأنماط الأرقى من الونية السامية، لم تكن القرابين من نوعية خبر التقدمة واضحة تماماً؛ والحقيقة أن فكرة تناول الآلهة للأطعمة التي كانت تتوضع في مزاراتهم تعتبر أوهى من أن تصمد دون تعديلها إلى ما وراء الحالة البدائية للمجتمع؛ فقد تستمر الشعيرة باقية، أما التقدمات التي كان من البدئ أن الإله يعجز عن التخلص منها بذاته فكانت تصبح من نصيب الكهنة كما هو الحال بالنسبة لخبز التقدمة، أو من نصيب القراء كما هو الحال بالنسبة لقرابين أقيصر. وفي مثل هذه الحالات كان الطعام يأكله ضيوف الإله، ولو أن الإله نفسه كان يظل يفترض أنه يقتسم الطعام بطريقة خفية غير محسوسة. ويلاحظ تدرج الطقوس بما يقابل هذا التعديل في الفكرة الأصلية.

وفي أنماط الديانة السامية الأشد بدائية، تجد أن صعوبة تصور اقتسام الآلهة للطعام أمكن التغلب عليها جزئياً باستخدام قرابين من السوائل، فبامتصاصها

واختفائها يصبح الإيمان بأن الآلهة هي التي تناولتها أسهل من تصور التهامها لكتل من المواد الصلبة.

أما القرابين المسكوبة التي كانت تتحل مكانة ثانوية في الطقوس السامية الأكثر تقدماً وكانت مجرد تكميلة لقربابين النار فكانت لها أهمية كبرى عند العرب الذين لم تعرف عندهم القرابين التي يستعملون فيها بالنار إلا في حالة القرابان البشري. والنطع المألف منها هو إراقة الدماء، مادة حياة الأضحية؛ أما اللبن الذي كان يستخدم في الطقوس الدينية سواء عند العرب أو عند الفينيقيين فكان من السوائل التي كان الساميون المولحون في القدم يرثونها أيضاً. وفي القرابين العربية العادية كان الدم الذي يراق على الحجر المقدس هو كل ما يصييبه الآلهة من النبوحة؛ أما لحمها فكان الأتباع وضيوفهم يتهمونه؛ ويتصح الشبوع المبكر لهذا النوع من القرابين من لفظ «تسَخَ» الذي يعني في العبرية «أن يربق قربانا سائلاً» هو في العربية المصطلح العام للعبادة.

وأوضح سمات الطقوس الدينية عند الساميين الشماليين في القرابين المسكوبة التي كانت في العادة من الخمر أنها لم تكن تستهلك في النار وإن صاحبت تقدمة للنار. وكان اليونان والرومان يصيرون قربان الخمر على اللحم، أما العبرانيون فكانوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع الدم، فكانوا يرثونه عند قاعدة المذبح.^{٤٠} بل إن الخمر الذي يعامل بهذه الطريقة في سفر الجامعية يسمى «دم الكروم»^{٤١} وهو ما يوحى بأن الدم هاهنا هو الأصل في القرابين المسكوبة وأن الخمر بديل له كعصير الفواكه في بعض الطقوس العربية.^{٤٢} صحيح أن دم الأضحية لا يسمى قربانا مسكوبا في الطقوس العبرية، وأن «سکائب الدم» في

المزامير (٤/١٦) تعتبر من أعمال الوثنية، إلا أن هذا يثبت أن مثل هذه القرابين المسكوبة كانت معروفة؛ ويبدو من المزامير (٥٠/١٣) أن شعيرة المذبح العبرانية الخاصة بالدم هي في الأصل قربان يُشرب حيث يسأل يهودة قائلاً: «هل أكل لحم الشيران أو أشرب دم التيوس؟» وكذلك من صموئيل الثاني (٢٣/١٧) حيث يصب داود الماء من بشر بيته لحم باعتباره قرباناً يُشرب ويرفض أن يشرب «دم الرجال الذين خاطروا بأنفسهم»^{٤٣} وإذا جمعنا هذه النقاط معاً مع ملاحظة أن القرابين المسكوبة كان يتم الاحتفاظ بها كجزء أساسي من الطقوس الوثنية المنزلية التي كانت نساء العبرانيين يمارسنها في عصر إرميا^{٤٤} وأن القدس الشخص كان أكثر تحفظاً من القدس العام، لاستنتجنا أن صب الدم كان من الممارسات السامية الشائعة وكان أقدم من قربابين النار، وأن سكب الخمر يعد في صورة من الصور محاكاً ويديلاً لقربابي الدم البدائي.

أما بالنسبة لإمكانية اعتبار صب الماء ضمن القرابين التي تُشرب عند الساميين فهذا أمر مشكوك فيه تماماً. وكان قربان داود من هذا النوع استثناءً صريحاً ولامكان لقربابين الماء في الطقوس اللاوية. أما في الطقوس الدينية في اليهودية المتأخرة، فكان الماء المستخرج من عين سيلو عام وينقل إلى داخل المعبد وسط دوى الأبواق يُصب على المذبح في خشوع تام طوال أيام عبد المظال الشيعة.^{٤٥} وكان الهدف من هذه الشعيرة طبقاً للأخبار ضمان نزول المطر لأخشاب الأرض في العام التالي. والتفسير صحيح دون شك، فمن المعتقدات الشائعة في كل أنحاء العالم أن صب الماء تعويذة فعالة للمطر.^{٤٦} ونفهم من

هذا أن الشعيرية لا تستمد مضمونها من التشريع؛ والحقيقة أنها لاتمت لمجال الدين بأية صلة، بل تدرج ضمن أعمال السحر التي تستدر العطف ويعتقد فيها أن الظواهر الطبيعية تنتج عن محاكاتها على نطاق ضيق. وفي بعض أشكال هذه الأعمال السحرية كانت تتم محاكاة الرعد والمطر؛^{٤٦} وربما أمكن تفسير نفح الأباق بالعبد في هذا الضوء.

وأقرب مثال لصب الماء في عيد المظال لمجلده في طقوس الحيرة كما ورد وصفها عند لوسيان.^{٤٧} فكان يجتمع حشد كبير من الأتباع مرتين كل سنة بالعبد وفي أيديهم ماء من «البحر» (أي الفرات)^{٤٨} ويصبوه في العبد فينساب في شق في أرضه يروي في التراث أنه هو الذي امتص ماء الطوفان، وبالتالي أقيم عليه حرم تؤدي به الصلوات في ذكرى الحادثة.^{٤٩}

ولايعد الزيت قريانا في الطقوس العبرانية، ولكن إذا استخدم في القدس فلنستطيب القريان الثنائي وإثرائه. ولعل العادة القديمة لصب الزيت على الأحجار المقدسة^{٥٠} ظلت باقية بيت إيل على أساس السابقة التي استنها يعقوب؛ وحتى في القرن الرابع الميلادي لمجد حاج بوردو يتحدث عن شيء كهذا بأورشليم؛ ولكن بما أن الزيت وحده لم يكن يعتبر طعاما فإن المثال الطبيعي لهذه الشعيرية لمجلده في مراهم الشعر والجلد. فكان استعمال المراهم ترقى يليق بالأعياد والاحتفالات حيث كان الناس يرتدون أبهى حللهم ويرحون؛ وقد يستنتج من المزامير (٤٥/٨) مقارنة بما ورد بسفر أشعيا (٤/٦١) أن دمن الملوك في حفلات تزييجهم كانت جزءا من الاحتفال بتزيينهم بأبهى الشياطين والزيارات التي تليق بمكانتهم في يوم فرحيهم (انظر نشيد الأنشاد ٣/١١).

دهن رأس الضيف من مظاهر إكرامه ودليلًا على الحفاوة به، وكان تتمة لما بلغت بالعيدي من زينة. ولهذا كان الحجر المقدس أو الصنم البدائى الذى وصفه باوسانياس (١٠، ٢٤) يُصب عليه الزيت يومياً وكان يتم تزييجه بالصوف فى كل عيد. وقد رأينا أن الساميين فى كل عيد من أعيادهم كانوا يكسون سوارיהם المقدسة، وكانوا يلبسون أصنامهم الشياط أيضًا.^{٥١} وبهذا يصبح الدهان بالزيت أمراً طبيعياً تماماً؛ وفي المدينة فى أواخر عهود الوثنية لمجد رجلاً يغسل صنمته المنزلى ثم دهنها بالزيت بعد أن شوّهه المسلمون.^{٥٢} ولكن بصرف النظر عن ذلك، كانت لعملية دهن الرمز المقدس فى حد ذاتها أهمية دينية. فاللفظ العبرى الذى يعني «أن يدهن» (مشحّ) معناه فى الأصل المسح باليد وكان يستخدم لدهن المرهم على الجلد. من ثم فإن عملية دهن الرمز المقدس كانت ترتبط بالنسط الأبسط من التقديس الذى كان شائعاً فى الجزيرة العربية حيث كان الناس يتمسحون بالصنم. وفي القسم الذى ورد وصفه عند ابن هشام (ص ٨٥) خمس أطراف القسم أيدىهم فى المرهم ثم مسحوها بالكعبة. وستتطرق للمصدر الأساسى لاستخدام المرامم فى الدين من حين لآخر ضمن مناقشتنا للقرايين الحيوانية.

يرتبط الاستخدام القرابانى للدم كما سترى فيما بعد بسلسلة من الأفكار الدينية الشديدة الأهمية على أساس مفهوم أن الدم هو مكمن الروح. إلا أن تقديم الدم على المذبح يقوم على تصور أن الإله يشربه. وإذا نجينا جانباً ما ورد بالزامير (٥٠/١٣) فإن الدليل المباشر على ذلك ضعيف إلى حد ما فيما يتعلق بالساميين؛ والمرجع المعتاد فى ذلك هو ابن ميمون الذى يصرح بأن الصابئة كانوا يعتبرون الدم غذاء الآلهة. وشاهد محدث كهذا لن تكون لشهادته قيمة كبيرة

إن لم يكن هناك من يؤيده، إلا أن التصريح الوارد بالزمور لا يمكن أن يكون مجازياً، ونفس هذه العقيدة لم يجد لها عند الشعوب الأولى في كل أرجاء العالم.^{٥٣} كما أن هذا القريبان لا يمثل استثناء للقاعدة التي تقول إن قرابين الآلهة كانت تتكون من طعام البشر، فكثير من البدائيين كانوا يشربون الدم الطازج طلباً للصحة ويعتبرونه طعاماً شهياً.^{٥٤}

وكان العرب حتى ظهور الإسلام يشربون الدم المستمد من عروق الجمل حتى في أوقات المجاعة وربما في غيرها أيضاً.^{٥٥} وسرى في الوقت نفسه أن دم القرابين الذي يحوي الروح تحول بالتدرّيج إلى شيء أقدس من أن يشرب وأنه كان يوهب بأكمله للإله على المذبح في معظم القرابين. وبما أن ذبح الحيوانات الآلية للطعام كان في الأصل يتم تقريباً سواء عند العرب أو عند العبرانيين، فقد أدى هذا إلى عدم استخدام الدم ضمن الأطعمة المعتادة؛ وحتى حين لم يعد المذبح يتخذ صفة القرابين ظل هناك اعتقاد بضرورة ذبح الذبيحة باسم إله وإراقة دمها على الأرض.^{٥٦}

وسرعان ما أدى هذا إلى حظر تام لشرب الدم عند العبرانيين؛ أما عند العرب فلم يصبح المطر مطلقاً إلا بعد ظهور الإسلام.^{٥٧} ويدو أن فكرة عدم حصول الآلهة إلا على الأجزاء السائلة من الذبيحة تتم عن تعديل طرأ على المفهوم الحسي لطبيعة الآلهة. ونرى من جانبنا أن الاتجاه الذي اتخذه هذا التعديل يمكن الحكم عليه بمقارنة قرابين الآلهة بالتقديمات التي توهب للحيات. فالعفاريت في الأوديسا^{٥٨} تشرب دم القرابين بشرامة وكان الدم المتخثر من التقديمات الإغريقية المقدمة للأبطال. والموتى عند العرب أيضاً

يشعرون بالعطش لا بالجوع؛ فكان يُصب على قبورهم الماء والخمر.^{٥٩} فالعطش أرق من الجوع، وبالتالي فهو أنساب للأرواح التي تحررت من أجسادها، كما يلجاج العبرانيون وغيرهم من الشعوب الى اتخاذ العطش لا الجوع مجازاً عن أشواق الروح ورغبات النفس. من ثم يبدو أن فكرة أن الآلهة تشرب ولاتأكل توحى بضرورة تصورها على أن لها طبيعة أقل حسية من البشر.

وهناك خطوة أخرى في نفس الاتجاه ترتبط بالتعرف على قرابين النار؛ فمع أن هناك أسباباً تبرر الاعتقاد بأن عملية حرق لحم الذبيحة أو دهنها ترجع إلى منحى فكري مختلف (كما سنرى من حين لآخر)، وتوافقت شعيرة الحرق تلقائياً مع فكرة أن اللحم المحروق هو قربان طعام تسامي وتحول إلى دخان له رائحة وأن الآلهة تستمتع برائحة القربان لا بمادته. وتشبيه التقدمات التي توهّب للموتى هنا أيضاً يساعدنا على فهم وجهة النظر؛ فكانت فكرة أن الموتى لا يستفيدون من الهبات التي تدفن معهم مالهم يتم تحويلها إلى إثير عن طريق الحرق جديدة على الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد، وهو مانستدل عليه من قصة برياندر وميليسا.^{٦٠} وهناك فكرة مماثلة تبدو وقد ارتبطت بعادة التقرب بالنار وربما أضيفت في وقت مبكر إلى فكرة أن الآلهة باعتبارها كائنات إثيرية تعيش في الهواء فيتصاعد إليها دخان القربان في سحابات شهية. لذا فانتشار قرابين النار عند الساميين المستقررين وتفسيرها على أنها تقدمات من دخان شهي تم عن ثبات مفهوم طبيعة الآلهة، فعلى الرغم من أنه لم يكن مفهوماً روحياً خالصاً إلا أنه كان على الأقل مجرد من الحسية الناتمة.

٣. إن التفرقة بين القرابين التي توهّب كلها للإله وتلك التي يقتسمها الإله

وعابده تتطلب قدرًا من الحرص في تناولها. ففي النمط المتأخر للطقوس الدينية العبرانية التي أقرها التشريع اللاوي نجد التفرقة واضحة تماماً. فالى النوع الأول تتسمى التقدّمات النباتية («مينحا» في العبرية) التي كانت توهب للكهنة طالما أنها لم تحرق على المذبح، ومن بين القرابين الحيوانية تتسمى اليه تقدّمات الخطيئة والتقدّمات المحروقة أو المحرّقات. ومعظم تقدّمات الخطيئة لم يكن من المحرّقات، بل كان الجزء الذي لا يحرق من اللحم يذهب للكهنة. والى النوع الآخر تتسمى الذبائح (زباجيم أو شيلاميم، عاموس ٥/٢٢) أي كل القرابين والندور والتقدّمات الحرة العادية التي كان نصيب الإله منها هو الدم وشحمة الأحشاء، أما بقية الجثة (التي كانت تدفع عنها رسوم معينة للكهنة القائمين على القدس) فكانت تترك للعباد لكن يقيم بها وليمة اجتماعية.^{٦١} وفي الحكم على نطاق هذين النوعين من القرابين وعلى معناهما، فمن الأصلح أن نحصر اهتمامنا على أبسط أنماط التقدّمات وأكثرها شيوعاً. ففي أواخر عهد مملكة يهودا وبعد السبي بفترة كانت بعض القرابين والمحرّقات قد اكتسبت مكانة لم تكن لها في العصور القديمة. فتقدّمة الخطيئة في التشريع اللاوي لم تكن معروفة في التاريخ القديم؛ والوظيفة التكفيّرة للقرىان لا تقتصر على نوعية محددة من التقدّمات، بل تشمل كل القرابين.^{٦٢} والمحرّقة مع تقدمها لم تكن ثُمّطاً شائعاً من القرابين في العصور القديمة، وفيما عدا في الأعياد العامة الكبرى وفي ارتباط وثيق بالذبائح لم تكن تقدم إلا في مناسبات محدودة للغاية. وقد أدت المحن التي سبقت نهاية استقلال العبرانيين بالناس إلى البحث عن معانٍ دينية استثنائية لاستعادة عطف إله ييدو وقد أدار ظهره لشعبه. لذا فقد أصبحت الطقوس

والمحركات المكلفة أكثر شيوعاً، وبعد إلغاء المرتفعات المحلية زاد التأكيد على هذه المحاكاة الجديدة مع تدهور الأغطية الشائعة من القرابين. ولا كانت لكل جماعة محلية مرتفعها الخاص بها كانت القاعدة أن كل ذبيحة تذبح للطعام يجب تقديمها على الذبيح، وكل طعام يحتوى على اللحم كان يتحدى طابع القرابان.^{٦٣} ونظراً لأن الناس كانوا في العادة يعيشون على الخبز والفاكهة واللبن ولا يأكلون اللحم إلا في الأعياد، فقد كان من اليسير عليهم مراعاة هذه القاعدة طالما ظلت الأقداس المحلية قائمة. ولكن حين لم يبق هناك مذبح إلا بأورشليم لم يعد من الممكن الاحتفاظ بطابع الذبيح والقرابان، وبالتالي فإن تسرير التثبية يحل للناس ذبح الحيوانات الأليفة وأكلها في كل مكان شريطة أن «يسفك» دمها - وهو نصيب الإله قديماً - على الأرض.^{٦٤} وحين ظهر هذا التشريع الجديد توقف الناس عن اعتبار أكل اللحم عملاً مقدساً، ومع أن الطابع الديني الخالص للطعام كان لا يزال يراعي بأورشليم في الأعياد الكبرى، إلا أن الولائم القرابانية فقدت كثيراً من مكانتها القديمة وأصبحت للمحرقة سمة أشد قداسة من الذبيحة حيث كان الناس يطعمون ويشربون كما يفعلون في ديارهم.

كان الأمر في العصور القديمة مختلفاً تماماً، فلم تكن الذبيحة أكثر شيوعاً من المحرقة وحسب، بل كانت أيضاً أكثر ارتباطاً بالأفكار والأحساس الدينية السائدة عند العبرانيين. والدليل على هذه المسألة حاسم في الكتابات القديمة؛ وكانت «زبَح» (الذبيحة) و «مِنِحَا» (التقديمة)، وهما القرابين التي تذبح لإقامة وليمة دينية، والتقديمات النباتية المقدمة على الذبيح تشكل مجموع الممارسات الدينية العادمة عند العبرانيين القدماء، ولابد لنا أن نسعى لنفهم هذه الطقوس

العادية قبل أن نخوض في المشكلة الأصعب وهي الأنماط الاستثنائية للقرىان. والآن إذا تخيّلنا المحرّقات جانباً يتّضح أن الفرقة في الطقوس الالوية بين التقدّمات التي يقتسمها العابد مع إلهه والتقدّمات التي كانت توهّب كلّها للإله و تستهلك على المذبح أو يحصل عليها الكهنة تتفق مع الفرقة بين التقدّمات الحيوانية والنباتية. فكان يتم تقديم الذبيحة على المذبح، إلا أن الجزء الأعظم من لحمها كان يرد للعباد ليأكله طبقاً لقواعد خاصة. فلم يكن ليأكلها إلا من كان طاهراً، أي من تأهل للمثول في حضرة الإله؛ وإذا لم يتم استهلاك الطعام في نفس اليوم أو في خلال يومين في بعض الحالات كان لابد من حرق بقائه.^{٦٥} والمقصود من هذه التشريعات التأكيد على أن اللحم ليس عادياً، بل مقدساً^{٦٦} وأن عملية تناوله هي جزء من القدس ولا بد من إغامها قبل الخروج من الحرم.^{٦٧} إذن فالذبيحة (زبّح) لم تكن مجرد تقدمة يضمن فيها الإنسان بالتنازل عن الذبيحة كلّها للإله. بل كانت الأهمية المحورية للشّعيرة تكمن في عملية التواصل بين الإله والإنسان حيث يحل للعباد أن يأكل من نفس اللحم المقدس الذي يوضع جزء منه على المذبح باعتباره «طعام الإله». أما في التقدّمة (مينحا)، فلا شيء من هذا يحدث؛ فالقرىان المقدس يرده الإله كاملاً، يتم دور العابد في القدس مجرد أن يتقدّم بقرىانه. موجز القول إن الذبيحة (زبّح) هي عملية تواصل بين الإله وأتباعه، في حين أن التقدّمة (مينحا) لم تكن إلا هبة كما يدل اسمها.

ولم يكن الجزم بأن الفارق كما جاء في التشريع الالوي كان يراعى قبل السبي في كل حالات التقدّمات النباتية. والاحتمال أنه لم يكن يراعى، إذ أننا

لمجد في معظم الديانات القديمة أن التقدّمات النباتية كانت تقبل في بعض الحالات بديلاً عن القرابين الحيوانية، وبهذا فإن الفارق بين نوعي التقدّمة يتلاشى تدريجياً.^{٦٨} إلا أنه لابد في هذا الصدد من إضفاء وزن كبير على العرف الكهنوتي الذي يمثل أساس التشريع اللاوي. وكان من المستبعد أن يقوم الكهنة بابتکار فارق من النوع الذي وصفناه، وهناك في الحقيقة دليل قوى على أنهم لم يبتکروه من عندهم. فمما لا شك فيه أن المصدر العادي للتقدّمة (سينحا) في العصور القديمة هو تقدّمة أبكار الشمار - أي تقدّمة نسبة ضئيلة لكنها متنّقة من الناتج السنوي للأرض، وهو في الحقيقة التقدّمة النباتية الوحيدة التي شرعت في أقدم التشريعات.^{٦٩} وكانت أبكار الشمار دائمًا هبة تقدم للإله كاملة في حرمته. فكان الفلاح يحضرها في سلة ويضعها على المذبح،^{٧٠} وطالما أنها لم تحرق بالفعل على المذبح فقد كانت توهب للكهنة^{٧١} - لا للخادم مكافأة له على خدماته، بل للكهنة ككل باعتبارهم أهل الحرم.^{٧٢}

كانت تقدّمة أبكار الشمار عند العبرانيين وعند غيرهم من سائر الشعوب الزراعية يرتبط بفكرة أنه لا يحل للمرء أن يأكل من الشمار الجديدة إلا بعد أن يحصل الإله على نصيبه منها.^{٧٣} فالتقدّمة تجعل المحصول كله طعاماً حلالاً، لكنه لا يجعله مقدساً، فلا يكتسب القدسية منه إلا النسبة الضئيلة التي تقدم على المذبح، أما الخزین المتبقى فيأكل منه الأطهار والأنجاس على السواء طوال العام. من ثم فهذا شيء مختلف كل الاختلاف عن القدسية التي تكتسبها القرابين الحيوانية، فلهمها كله مقدس ولا يطعم منه إلا كان طاهراً.^{٧٤} وكانت كل الذبائح عند بني إسرائيل القديمي قرابين،^{٧٥} وما كان لإنسان أن

يأكل لحم بقر أو ضأن إلا ضمن شعيرة دينية، أما النبات فلم تكن له صفة القدسية، فما أن يتلقى الرب نصيبه من أبكار النمار يصبح الخزین المحلي كله مشاعراً. لذا فإن الفارق بين الطعام الحيواني والنباتي كان واضحاً، ومع أن الخبز كان يؤتى به للحرم لكنه يأكل مع الذبائح إلا أنه لم يكن له نفس المغزى الديني الذي كان للحم المقدس. ويتبين من سفر عاموس (٤/٤) أن العادة في شمال إسرائيل جرت على وضع جزء من قوت العابد من الخبز المختمر العادي على الذبائح مع اللحم القراباني، وكانت هذه العادة طبيعية؛ إذ ليس هناك ما يبرر إلا تكون للوليمة القرابانية نفس المرفات التي تكون لطعام الإنسان. ولكن ليس ثم ما يدل على أن هذه التقدمة كانت تضفي قدسيّة على نصيب العابد من الخبز فيصير خبزاً مقدساً. والخبز المقدس الوحيد الذي نقرأ عنه هو ذلك الذي ينتهي للكهنة لا للمانح.^{٧٦} وأقراص الخبز العادي في سفر اللاويين ١٤ والعدد ١٥ تقدم للكاهن ولا تتوضع على الذبائح، لكنها تميّز عن التقدمة (مينحا). ولم يكن للكهنة في العصور القديمة نصيب للذبائح من هذا النوع. فلم يكن لهم إلا أبكار النمار وقطعة من لحم القريان،^{٧٧} وهو ما قد يفترض على أساسه أن عادة تقدمة الخبز مع الذبائح لم تكن بدائية. ويتضح أن عاموس يوردها بقدر من الدهشة باعتبارها شيئاً غير مألوف في الطقوس اليهودية. ولم يكن من الممكن لوليمة قرابانية أن تكون من الخبز وحده بآى حال من الأحوال. فمن المسلم به طوال عهود التاريخ القديم أن الوليمة الدينية تحتوى بالضرورة على ذبيحة.^{٧٨}

يتضح من ذلك أن الفرق هنا كانت بين التقدّمات النباتية، وال فكرة

الأساسية فيها أنها هبة تقدم للإله، والقربان الحيوانية وتهدف إلى التواصل بين الإله وأتباعه؛ وهي تفرقة تستحق التتبع بمزيد من التفصيل في محاضرة أخرى.

*

هو أمش

انتهى تفاصيل قواعد الطقوس في أسفار موسى الخمسة إلى وثيقة مابعد السبي التي تعرف «بالتشريع الكهنوتي» والذى تم اتخاذه تشرعياً للديانة بني إسرائيل بعد حركة عزرا الإصلاحية (٤٤ ق.م.). ويتبع إلى التشريع الكهنوتي سفر اللاويين والأجزاء المسألة من الأسفار القريبة منه، ومنها الخروج رواية عن التاريخ المقدس منذ آدم وحتى يسوع، وهناك مادة دينية قليلة، وترتبط بالتشريع رواية عن التاريخ المقدس منذ آدم وحتى يسوع، وهناك مادة دينية وجدت في الأجزاء التاريخية من الكتاب وخاصة في الخروج ١٢ حيث يعد تشريع الفصل كهنوتي في المقام الأول ويعمل طقوس مابعد السبي. أما تشرعيات سفر التثنية (ق ٧ ق.م.)، والشرعيات الأندرم بسفر الخروج (الاصحاحات ٢٠-٣٤، ٢٣، ٣٤) ليس بها الكثير من قواعد الطقوس الدينية التي كانت في المصور القديمة مسائل تتعلق بالتراث الكهنوتي ولا ينص عليها سفر تشرعي، ولا بد من إلقاء نظرة متأنية على ترتيب الأجزاء المتعددة لأسفار موسى الخمسة وتواريخها في الدراسة التاريخية للديانة العبرانيين. للقراء الذين يعتبر هذا الموضوع جديدا عليهم يبني الرجوع إلى كتاب Prolegomena للهاوزن (الترجمة الأنجلizية له أعدها ليدن عام ١٨٨٣)، مقالة Pentateuch بدائرة المعارف البريطانية، الطبعة التاسعة؛ وكتاباً بعنوان Old Testament in the Jewish Church، للأستاذ دراير.

انظر ٢ Wellhausen, *Prolegomena*, chap. ii. ومذيد العبرانيين لأنواع اللبائح

يمكن مقارنته بما يقدم على الموارد القرطاجية من مال يدفع للكهنة ل مختلف أنواع القرابين (CIS. Nos. 165, 164) إلا أن المعلومات في هذا الصدد على درجة من الندرة تجعل من الصعب الإفادة منها.

3CIS. Nos. 165, 167.

4*Dea Syria*, liv.

5Lucian, *ut sup.* (Syrians); Sozomen, vi. 38 (all Saracens).

الحارث ٦٩؛ لسان ٦، ٢١١؛ وسبب هذا التشريع وبعض الاستثناءات؛ 6Well. p. 112. سيتضح في الخاتمة.

اللاؤسين ١/١٢٤١٤، ٦/١٤٤٨، ٦/١٤٤٢٢، ٤٢٩/١٤٤٩، ٤٢٩/١٥٤٢٢، العدد ١٠. ويتحدث نفس السفر عن عصافورين أحدهما يلبيح ويستخدم دمه ضمن طقوس تطهير مريض البرص أو البيت الذي يصاب بالبرص (اللاؤسين ١٤/٤ وما بعدها، ٤٩ وما بعدها). كما أن اليمام والحمام تجده في احفلات المهد قديما (التكوين ٩/١٥ وما بعدها). أما عدم استخدام العبرانيين للحمام في آية قرابين عادية فلما يكمن أن يتفصل في أصله عن السمة التقديسية التي تضفي على هذا الطائر في ديانة الساميين الوثنيين. فلم يكن السريان يأكلون الحمام وكانت مجرد ملامبته تجعل الإنسان لمباً ملدة يوم (Dea Syria, liv.). وفي فلسطين أيضا كان الحمام مقدسا عند الفتنين والفلسطينيين، وعلى هذه المقيدة بني الاتهام اليهودي ضد الساميين بأنهم كانوا يمبدون الحمام (انظر 1 Bochart, *Hierozoicon*, II. i. 2). بل إن الحمام المقدس الذي لا يحل إلداوه موجود حتى بمكة. وفي عهد التحليل كان الحمام من الطيور «الطاهرة» عند العبرانيين بالطبع، ولكن من الغريب أننا لانقرأ شيئاً عن حلبة أكل لحمه في العهد القديم - ولا حتى في سفر الملوك الأول ٥/٢ وما بعدها - مع أنه من الأطعمة الشائنة في كل أنحاء الشرق.

8انظر المحاضرة الثامنة.

9انظر ميخا ٦/٧ واللاؤسين ٢/١ وما بعدها.

١٠ المزامير ١٤/١٠ وما بعدها.

١١ يمكن تفسير لفظ «بيل» في نقش (CIS. No. 165) في ضوء سفر اللاويين (١٠/٧) على أنها خبز أو طعام «ملتوت بزيت».

١٢ اللاويين ٢/١٣.

١٣ القضاة ٩/١٣.

١٤ العدد ١٥/٥.

١٥ للالاطلاع على بعض الاستثناءات انظر Aesch., *Eum.* 107; Soph., *Oed. Col.* 100 (عن قرابين الإغريق للآلهة والحوريات); و Athen. xv. 48 (عن قرابين الشمس في أيام).

16 Well. p. 111 *sq.*; CIS. No. 165; No. 167.

١٧ لم يكن تحريم التقرب بالخصوص على الملح يراعى عند بني إسرائيل الشماليين في كل أنواع قرابينهم (عاموس ٤/٥)، كما لمجد آثار المزيد من التحرر في هذا الصدد في سفر اللاويين ٧/١٢، ١٧/٢٣. ومن الغريب أن يحلل النبي في القرابين وتحرم الخمار، إذ يهدى الخمير من نوافع التحمر، والخبز المخمر والنبيذ بالنسبة للبلد من الرفاهيات الأجنبية (اللحمر والخمير، الأغاني، ج ١٩، ص ٢٥)، حتى أن كلبهما كانا نادرين في أقدم أنماط القرابين العبرانية. لذا فإن استمرار تحريم الخمير في القرابين بعد تحليل النبيذ لا يمكن اعتباره مجرد تحفظ ديني، بل لأبد أن كانت له أهمية أكبر من ذلك. وربما كان تحريم الخمير في أقدم أشكاله لم يكن يسرى إلا على عبد القصص الذي تشير إليه الفقرة ٢ من الإصلاح ٣٤ من سفر التفوج، ويرتبط تحريم الخمير في هذا السياق بتشريع عدم ترك الدهن واللحم حتى الصباح. إذ ستصادف من حين لآخر أن هناك تشريعاً مائلاً يسرى على بعض قرابين العرب فيما يشبه عبد القصص، حيث كانت تؤكل نية تماماً قبل شروق الشمس. وكانت الفكرة في هذه الحالة أن فعالية القرابان تكمن في اللحم الحلى لللبيحة ودمها. لذا كان لابد من تجنب الفساد، والعلاقة بين التحمر والفساد لا تحتاج إلى

إيضاح.

والتشريع الإيجابي الوحيد بتحريم استخدام اللبن في القرابين هو الذي ورد بسفر الخروج (٢٣/٤١٩، ٣٤/٢٦): (لاتطهّن جدياً بلبن أمّه). ولبن الأم هو لبن الماعز وهو الذي كان شائع الاستخدام (الأمثال ٢٧/٢٧)، ولإزال اللبن «المطبوخ» باللبن من الأطعمة الشائعة بالجزرية العربية؛ ويدل ساق فقرات سفر الخروج على وجود نوع قديم من القرابين تشير إليه الفقرات؛ انظر القضاة ٦/١٩ حيث تجد حرق الفطير واللحم. ومن الواضح أن القريان الملوث في اللبن المختمر يعتبر من الحمير؛ إلا أن هذا لا يصل إلى جلور الموضوع. فكثير من الشعوب البدائية كانت تمسّر اللبن كالدم، ومن ثم فإن أكل «جدي مطبوخ لبن أمّه» يوازي أكل الشئ بدمه ومحرم على العبرانيين مع غيره من القرابين الدموية الخاصة بالوثنيين.

١٨. اللاويين ٢/١١.

19CIS. No. 166.

٢٠. ومصطلح «هيلوليم» الذي ينطبق بسفر اللاويين (١٩/١٩، ٢٤/٢٤) على الشمرة المقدسة التي محملها شجرة جديدة في ستها الرابعة تتطبق في سفر القضاة (٢٧/٩) على وليمة قطف الكروم بالحرم. وكان قريان النمار القرطاجي يتكون من غصن فاكهة يشبه الـ «إتروج» في عبد الناظل البهودي الحديث. وقد قدر استخدام «ثمار بهيجة» في هذا العيد في سفر اللاويين ٢٣/٤٠، إلا أن مصيرها لم يتحدد. ومع أن التقى الذي يتناول هذه الشعيرة في قرطاج عرق ييدو أن النمار كانت تقدم في المذبح إذ يرد ذكر البخور معها؛ ولاشك أن هذا هو المعنى الأصلي للشعيرة العبرانية أيضاً. انظر «أقراص الزبيب» في هوشع ١/٣ التي يدل السياق على ارتباطها بعبادة العظيم.

ولفظ «عر» في السياق لا يمكن أن تعني «فريسة» بل لا بد أن 21CIS. No. 165, 167. تؤخذ بمعنى طعام المحبوب كما في يشوع ١١/٩. وما بعدها، وهو «الزاد» المألف لدى الشعوب الزراعية.

٢٢ انظر الروايات القديمة وقارنها بما ورد لدى دوتي (Doughty, i. 325 sq). وعبارة فريكل (Fränkel, *Fremdwörter*, p. 31) التي يقول فيها إن العرب كانوا يعيشون على اللحم تقلل من أهمية اللبن كنداه عند كل القبائل الرهوبية، ولابد من إدراك أن اللحم المقصود هنا هو لحم فرائس الصيد. والشاهد على هذه المسألة واضحة، وبناء على العبارات الصريحة التي وردت لدى آخرين لابد من تفسير العبارات الغامضة التي وردت لدى ديوبورس (١٩). ٩٤ وأجاتار كيدس من النساء القديم عند الأنباط: «كان النساء الذي يحصلون عليه من قطعنهم» هو اللبن في المقام الأول. ومن قبائل العرب من لم يكن لديهم قطعن و كانوا يعتمدون على الصيد اعتماداً تاماً.

.٧/٢٧ التكويرين

.١٦/٦: ١١/٥، ٣/٢، ٢٤ اللاويين

٢٥ Wellh. p. 58 sq. ياقوت؛

.٥٣١، ٩ الإلإذة،

ταυροφαοδ, ταυροφαοδ, Διονυσοδ ομηστηδ.

28Herod. i. 181, 183; Diod. Sic. ii. 9. 7.

٢٩ والقصة طالما أن لها أساس ضيبي ربما كانت مستمدّة من المعتقدات المصرية؛ إلا أن مصر وبابل كانتا متشابهتين في هذا الصدد؛ هيرودوت، ١، ١٨٢. ٣ العل هذا ينطبق أيضاً على سائر القرابين العربية، ومنها الصبح والشعر المقدم للخُلُصَة (الأزرقى، ص ٧٨). وكما كان الحمام طائراً مقدساً بمكنته فإن لقب «مُطِيم الطير» الذي كان يطلق على الصنم المقام بالمروة (نفس المصدر) يبدو كإشارة إلى القرابين المماثلة وليس إلى التابع التي ترك أمام الإله. ولعل الصنم المصنوع من الحيس، أي من كتلة من العجوة المعجونة بالزبد واللبن الرائب والذي تهمه ابن حنيفة في زمن المجاعة (انظر تحقيقه وموست لابن قببة ص ٢٩٩؛ والبيروني ص ٢١٠) كان يسمى إلى التوعية المتشرة من قرابين الحبوب التي كانت

أصنام بدائية ويتم التهامها في طقوس سرية (Anschluss an die Heiligen) *Liebrecht, Zur Volkskunde*, p. 436; *ZDMG*. xxx. 539.

31 *Leb. Moh.* iii. 457.

٣٢ انظر المحاضرة الرابعة. ولقب «مطعم الطير» الإلهي ليس إلا مثلاً واحداً؛ وهناك أيضاً رواية الهمداني عن قرایین ساوید (*Supra*, 177).

33 *Strabo*, xvii. 1. 39 *sq.* (p. 812).

والعقلانية التأخرة التي حولت الإله اللذب إلى قاتل للذئاب. 34 *Pausanias*, ii. 9. 7. ثبیرت القصص أيضاً وروت أن اللحم كان يسمى بأمر من الإله بأوراق شجرة ظل جذعها ياتي داخل المعد فيما يشبه خلنجة بيلوس.

٣٥ انظر. *Kinship*, pp. 192, 309; *Nöldeke*, *ZDMG*. 1886, p. 186.

المعلومات عن الإله السر عند الحميريين انظر *ZDMG*. xxix. 600.

٣٦ ابن هشام، ص ١٠٠؛ الطبرى، ١، ١٠٧٨.

٣٧ ودليل نيلوس له أهمية بالغة في هذا السياق؛ فالفاصل بين عصره وعصر أقدم الموارث المحلية لم يكن كافياً بدرجة تسمح بتطور نسق من القرایین يستثنى فيه عن المائدة القریانة، *Infra*, p. 338.

لإكمال التوازي بين قرایین الفصح وقرایین رجب، يحاول 38 *Wellhausen*, p. 94 *sq.* إلهاؤزن الربط بين عتاير رجب والتقارب بياكورة نسل الماشية. ويفرق التقليديون كالبخاري (ج ٦، ص ٢٠٧)، في أواخر كتاب المعرفة) بين «الفرع» و«العتير»، إلا أن الفارق بينهما ليس حاسماً. للنقطة «فرع» في المعاجم لا يقتصر على بياكورة نسل الماشية التي يتم ذبحها قرباناً ولحمها لایزال كالصلع (لسان العرب، ١٢٠، ١٠، ٢١٠)، بل يطلق أيضاً على التقارب بحيوان واحد من منه. في حين أن لسان العرب (٦، ٢١٠) يعرف العتير ب أنها «أول ما يُتّج» ويتم ذبحه قرباناً للألهة. وإذا قبلنا هذه العبارة دون تحفظ وبنفس الليس المحظوظ بالموضع عند العرب اللاحقين فإنها

تقديم الدليل الذي يبحث عنه فلهارينت.

انظر الآيات التي يستشهد بها ص ١٦، ٥٦؛ وللاظلاع على المقارنات؛ ٣٩Wellh. p. 115؛
الشعرية انظر ابن هشام، ٥٣٤.

ويشم الاستشهاد في بعض الحالات بالفقرة ٧.
من الإصلاح ١٥ من سفر العدد للتسليل على أن الخمر في المصور القديمة كان يرافق على لسم
الذبيحة، إلا أن الفقرة ٧ من الإصلاح ٢٨ من نفس السفر تناقض هذا التفسير.

٤١ يريد مصطلح $\alpha\mu\alpha\beta\sigma\tau\mu\omega\tau$ بأساطير صور من اختراع الخمر (Ach. Tatius, ii.),
(2)، وربما كان ترجمة لمعبارة فينية قديمة.

٤٢Kinship, p. 261 sq.; Wellh. p. 121.

٤٣ إرميا ١٩: ١٣؛ ٣٢: ٤٤؛ ٤٤: ٢٩؛ ١٨، ١٧، ٤٤. عن هذه العبادة التي كانت تمارس على أسطح
البيوت انظر ماذكره سترايلو (٢٦، ٤)، عن القرابين المسكوبة والبخور اليسومي الذي كان
الأباطق يقدمونه للشمس عند ملائج كانت تقام على أسطح البيوت. وكان لابد من آداء طقوس
القرابين في وجود الإله (انظر Nilus, pp. 30, 117)، وإذا كانت الشمس أو «ملكة السماء»
تُعبد كان لابد من اختيار مكان مكشوف على السماء.

٤٤ انظر Succa, iv. 9; Lightfoot on John vii. 37; Reland, Ant. Heb. p.

٤٥ ٤٤٨ sq. وكان يتم سكب الماء في مجاري خاص في الملبج.

٤٦ يورد فريزر (Frazer) أسلطة عديدة على ذلك في كتابه (13) Golden Bough, i.
وقد أضيف إليها «سكب الماء» السنوي بإصفهان (البيروني، ص ٢٢٨ وما بعدها؛
القرزويني، ١، ٨٤).

وهي تعويذة عربية شديدة الغرابة للمطر كانت الماشية (أو ربما؛ *ut supra*؛
الظباء) تراق إلى الجبال وتدربت على ذيولها جمرات نار فلما يبلو وكأنه محاكاة للرعد.
انظر فلهارينن ص ١٥٧؛ لسان العرب، ٥، ٤١٤٠؛ راغب، ١، ٩٤.

ورد تلميح عن نفس هذه الشعيرة لدى ميليتو في كتاب كيوريتن 47 *Dea Syria*, 13. (Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25).

٤٨ كان سكان مابين التهرين يسمون القرات «البحر» (i. 20). *Philostratus, Vita Apollonii,*

٤٩ لشعيرة سكب الماء في الشق ما يوازيها في الطقوس الحديثة عند عين الماء خارج بوابات صور حيث يسخن الماء ويصطبغ باللون الأحمر في الخريف، فيحتشد الأهالي ويقيمون عيادة كبيرة ويردون اليه صفاءه بسكب إماء من ماء البحر في متبعه (Volney, *Etat pol. de la Syrie*, chap. viii.; Mariti, ii. 269) ويقام الاحتفال هامنا في أواخر موسم الجفاف حيث يقل منسوب الماء. والقاعدة أن سكب الماء في العقائد الفضية المبكرة كما سبق أن رأينا يعتبر من أعمال السحر طلباً للمطر، وربما كانت شعيرة الحيرة تهدف في حقيقتها إلى استجلاب المطر.

٥٠ التكويرن ٢٨/١٨ ١٤/٣٥.

٥١ حزقيال ١٦/١٨.

٥٢ ابن هشام ص ٣٠٣.

٥٣ انظر Tylor, *Primitive Culture*, ii. 346. والقصة التي يسررها ياقوت (٢، ٨٨٢) عن المغريت الذي ظهر بمعبد رiam والذى تم تقديم آية مالية بدماء الدباتج له فشرب منها يدرو أنها ترجع لأصل يهودي. وكان هذا المغريت في بعض الروايات يتخل شكل كلب أسود (ابن هشام، ١٨).

٤ بال بالنسبة لأميريكا انظر Bancroft, *Native Races*, ii. 346؛ والمطازج في أفريقيا كان يعتبر طعاماً شهياً عند زنوج النيل الأبيض (Marno, *Reise*, p. 79)؛ وكان يشربه محاربو قبائل الملاسي (Thomson, p. 430)؛ ويوكل عدد من الرحالة أن قبائل الحالا تشربه. ودم الضوارى الحالص محرم عند قبائل الهوتىتوت على النساء وليس على الرجال؛ Kolben,

شرب الدم عند السمار انظر *State of the Cape*, i. 205. وفي الحالة الأخيرة لمجد أن الدم طعام مقدس. للاطلاع على شرب الدم عند السمار انظر *Marco Polo*, i. 254. وحين لا يستخدم الملح المعدني للطعام يمثل شرب الدم عصراً هاماً كما يشير تومسون.

٥٥ الميلاني، ٢، ٤١٩ الحمسة، من ٦٤٥ البيت الأخير. وتقودنا بعض المصادر إلى الشك فيما إذا كانت هذه الشعيرية قاصرة على أوقات المجاعة أم أن هذا النوع من الطعام كان يستخدم بصورة متنامية وهو ما كان يحدث عند سكان الكهوف على الجانب الآخر من البحر الأحمر *(Agatharchides, Fr. Geog. Gr. i. 153)*.

كان العبيد في أحد المخيمات العربية ينامون بجوار «الدم والرووث». ٥٦ Wellh. p. 114. (الآغاني، ج ٨، ص ٧٤)؛ صموئيل الأول ٨/٢.

٥٧ لأندرى ما إذا كان تحرير دم الفريسة على العبرانيين قد تم قبل تشرع اللاويين (١٦/١٣) أم بعده؛ الشتبه ١٦/١٢ يتسم بالغموض في هذا الصدد. وهناك توازن بين الإسلام واليهودية فيما يتعلق بحرير شرب الدم وأكل الميتة (اللاويين ١٧/١٥؛ ابن هشام ص ٢٠٦).

٥٨ فصل (١١)؛ انظر *OI. i. 90*.

٥٩ Wellhausen. p. 161.

حيث يقال إن الهدف من ٢٧ *Herodotus, v. 92. Joannes Lydus, Mens. iii.* حرق الموتى السبمو بالجسد والروح معاً.

٦١ ترجم لفظ «زيساميم» في التوراة الأنجلوريكية إلى *sacrifices* (قرابين)، وترجم لفظ «شيلاميم» إلى *peace-offerings*. وترجمة اللفظ الأخير غير مقبولة، فاللفظ *(شيلاميم)* يصعب فصله عن الفعل *(شيليم)* (أن يدفع أو يؤذى فرضاً، كالتذر مثلاً). ولنفظ *(زيساميم)* هو اللفظ الأعم، ويشمل (كتنزيه العربى «ذبح») كل الذبائح الحيوانية بغرض الغذاء، وهو ما يتفق مع حقيقة أن كل الذبائح في العصور القديمة كانت قرابين. وفي المقصور اللاحقة حين توقف التطابق بين الذبح والقرابان لم يعد لفظ *(زيساميم)* يصلح للدلالة على المصطلح الخاص بالطقوس

الذهبية، وبالتالي أصبح اللفظ «شيلاميم» أكثر شيوعاً منه في الكتابات الاليم. والألفاظ الواردة على قوائم قربان أهل قرطاجنة والمقابلة للفظي «عالا»، و«زبيح» هي «كلل» و«اصوعيط». والأول هو اللفظ العبرى القديم «كليل» (الثانية ٢٣؛ ١٠؛ وصموئيل الأول ٧/٩)، أما اللفظ الأخير فيقسم بالخصوص في التأصيل. وفي القرابين المحرقة عند أهل قرطاجنة كان هناك وزن معين من لحم الديبحة لا يستهلك على المنبيح على ما يريده، بل كان يقدم للكهنة (CIS. 165) كما هو الحال بالنسبة لتقديمة المخطية عند البرهانيين، وهو ما قد يعتبر تتعديل للمحرقة. أما «شيلام كلل» التي تجدها مع «كلل» و«اصوعيط» في التقى ١٦٥ (وليس ١٦٧) فمن المستبعد أن تكون نوحاً ثالثاً من القرابين. ويعتبرها ناشر و مججموعة التقوش نوعاً من المحرقات، وهو مماثل مع المعنى العبرى لللفظ «شيلام». وربما كان قرباناً عادياً يصاحب المحرقة.

٦٢ «زبيح» و«بيتحا» صموئيل الأول ٣/١٤؛ ٢٦/١٩، والمزيد عن المحرقة في ميخا ٦/٦،

.٧

٦٣ هو شمع ٩/٤.

٦٤ التقى ١٢؛ ١٥/١٦، ١٥/١٧ و مابعدها. وكان شحم الأحشاء أيضاً يحتفظ به للإله منذ أقدم العصور (صموئيل الأول ٢/١٦)، وبالتالي فقد كان أكله محظماً (اللاؤين ١٧/١٣). ولم يجد التحرير ليشمل الشحم الموزع على سائر أجزاء الديبحة.

٦٥ اللاؤين ٧/١٥ و مابعدها؛ ١٩/٦؛ ٢٢/٦. ٣٠.

٦٦ حجى ٢/١٢؛ إرميا ١١/١٥.

٦٧ كانت الأعياد القرابية الذهبية لازيد عن يوم واحد (صموئيل الأول ٩)، أو يومين على الأكثر (صموئيل الأول ٢٠). ٢٧/٢٠.

٦٨ نفى روما كانت نماذج من الشمع أو الدقيق تحمل محل الحيوانات. وكان هذا يحدث بائياً أيضاً. وقد وجدنا اسم «زبيح» ينطبق على التقدمات البارية بقرطاج.

٦٦٩ الخروج ٢٢/٢٣؛ ١٩/٢٤؛ ٢٩/٢٣.

٧٠ الشتبة ٢٦/١ وما بعدها.

٧١ الالاوين ٢٣/١٧؛ الشتبة ١٨/٤. ليس من الضروري في هذا المقام أن نحول انتباها إلى الفارق الذي وجد في التراث بعد التوراتي بين «ريثيت» و«بيكوريم»، وللمزيد عن ذلك انظر

.Wellhausen, *Prolegomena*, 3rd ed., p. 161 sq

٧٢ يستخرج ذلك من سفر الملوك الثاني ٩/٢٣. وكانت التقدمة تقدم في بعض الحالات «رجل الله» (الملوك الثاني ٤/٤٢) وهي طريقة أخرى لتقديمه للإله. والتقدمة (مِنحًا) في التشريع الالاوي تقدم كذلك للكهنة ككل (الالاوين ٧/١٠). وهذه نقطة هامة. فما يلتقاء الخادم من أجر يأتي من العابد نفسه، أما يلتقاء الكهنة فهو من عند الإله.

٧٣ الالاوين ٢٣/١٤؛ ١٤/٢٣. Pliny, *H. N.* xviii. 8

٧٤ موضوع ٩/٤ لأنثير إلا للطعام الحيواني.

٧٥ ونفس الشئ ينطبق على الجزيرة العربية القديمة: Wellh. p. 114

٧٦ صموئيل الأول ٤/٢١.

٧٧ الشتبة ١٨/٣، ٤؛ صموئيل الأول ٢/١٣ وما بعدها.

٧٨ ونرى من جانبنا أن ماذكرناه ماهتنا عن التناقض بين الت Cedمات البابية والوليمة القرابانية ينطبق أيضا على البيونان والروماني مع شئ من التغير في حالة الولائم المزليلة التي لم يكن لها طابع ديني عند الساميين، أما في روما فكانت تصطبغ بصبغة مقدسة بتقدمة جزء منها للالله المزليلة. لكن هذا لاملاقة له بالديانة العامة التي ينص تشريمها على أنه ليست هناك وليمة مقدسة بلاذبيحة. وينطبق هذا على عد من الشعوب الأخرى، ويبدو من قراءاتي وكأنه القاعدة العامة. لكن هناك استثناءات. فقد دللت صديقي الأستاذ Wilken، نرير إلى كتاب *Alfoeren van het eiland Beroe*, p. 26 حيث أثبتت وليمة قربانية لباكرة الأرز

تسمى «أكل روح الأرز»، وهو ما يدل على أن الأرز كان يعتبر كائنا حيا، وفي حالة كهله، يمكن القول إن الأرز كان ينظر إليه كأضحة حية. ف غالباً ما يستعير الديانات الزراعية أنكاراً من العقائد القديمة لل Emerson الرعوية.

*

المحاضرة السابعة

باكورة الشمار والأعشار والأطعمة القرابانية

تبين لنا في أواخر المحاضرة السابقة أن التفرقة بين «التقدمة» (منحا) و«الذبيحة» (ذبح) في تشريع اللاويين تستند إلى عقبة قديمة؛ فكانت فكرة مشاركة الإله في مائدة قربانية مقدسة قاصرة في المقام الأول على الذبيحة، وكان القربان البابتي يمثل تقدمة من العابد من نتاج الأرض. كما رأينا أن مفهوم الإله القومي باعتباره البعل أو سيد الأرض تطور مع تطور الزراعة والتشريعات الزراعية. وكانت مواضع الخصوبة الطبيعية هي أرض البعل لأنها كانت تمر دون تدخل من جانب الإنسان، وهذا هو الأساس الوحيد للملكية الخاصة للأرض في الفكر الشرقي؛ كما كانت هناك تقدمة مقدسة مستحقة على الأرض التي تحتاج إلى رى أيضا لأنها تروى من مصادر مائية تنتهي للإله وقد ينظر إليها على أنها مشحونة بالطاقة الإلهية. وتتسنى هذه الدائرة من الأفكار إلى حالة من حالات المجتمع كانت الزراعة والتشريعات المنظمة لها قد تطورت فيها بدرجة كبيرة، في حين أنها كانت غريبة على فكر الساميين من كانوا لا يزالون في مرحلة البداوة الخالصة. وليس هناك شك في أن التقدمة تعد شكلا من

أشكال القرابين أحدثَ زماناً من الذبيحة، فالبداؤة أسبق من الزراعة. ويمكن لنا أن نؤكد أن فكرة المائدة القرابانية باعتبارها نوعاً من المشاركة تعد أقدم من القرابان باعتباره تقدمة وأن هذه الفكرة تطورت مع تطور الحياة الزراعية ومفهوم الإله باعتباره بعل الأرض. ولم يكن لفكرة التقدمة القرابانية مكان بين العرب البدو؛ بل كانت كل أنماط القرابين تقدم اختيارياً، وإذا استثنينا بعض الأنماط النادرة من التقدمة - وخاصة القرابان البشري - وربما في بعض التقدمة الشديدة البدائية كسكن اللبن، لمجد أن القرابان كان يمثل مادة للتعمير عن المشاركة القرابانية مع الإله.^١

كانت فكرة التقدمة القرابانية لدى معظم الأمم القديمة تتضمن في أجيال صورها في شعبية العُشر المقدس الذي كان يقدم للآلهة من ناتج الأرض وفي بعض الحالات من مصادر أخرى للدخل.^٢ وكان العُشر والتقدمة شيء واحد في التقدم، ولم يكن اسم العُشر يطلق على تقدمة الأعشار فقط، بل كان المصطلح يشمل أية ضريبة يتم دفعها عن طواعية وبصورة ثابتة. وكانت هذه الضرائب تمثل مصدراً كبيراً من مصادر الدخل بالنسبة للحكام الشرقيين منذ أقدم العهود. فكان حكام بابل يحصلون عُشر الواردات،^٣ وكان عُشر ثمار الأرض يحتل المكانة الأولى بين مصادر دخل حكام الفرس الإقليميين.^٤ وكان ملوك العبرانيين يجمعون الأعشار من رعاياهم، وقد تعدد النسبة التي كان سليمان يجمعها من الأقاليم لدعم حكمه نوعاً من هذه الضرائب.^٥ من ثم فإن ضريبة العُشر المقدس تتفق ومفهوم الإله القومي باعتباره ملكاً، فكانت الأعشار في صور تؤدي للملك «ملك المدينة». وينبئنا ديودورس^٦ أن أهل قرطاجة ظلوا

يرسلون عشر محاصلיהם لصور سنوياً منذ أن أنشئت مدينتهم. وهذا هو أقدم صور العشر المقدس عند الساميين توفر لنا عنه معلومات دقيقة. ويلاحظ أنه كان ضريبة سياسية بقدر ما كان ضريبة دينية؛ إذ كان معبد ملکارث هو خزينة الدولة في صور، ويستحيل التفرقة بين العشر المقدس الذي كان يؤديه أهل قرطاجة والضريبة السياسية التي كانت تؤديها المستعمرات الأخرى كأوتيكا مثلاً.^٧

وكانت أقدم التشريعات العبرانية تفرض آداء باكورة الشمار، لكنها لم تكن تعرف شيئاً عن العشر الواجب الأداء في قدس الإله. والحقيقة أن أقدس العبرانيين في العصور القديمة لم يكن بها مثل هذا النظام المحكم الذي يفرض ضرائب مقدسة على نطاق واسع. وحين أقام سليمان هيكله على غرار صروح حiram الضخمة في صور بترت الحاجة إلى مزيد من التفقات الدينية؛ ولكن نظراً لتبعة الهيكل للقصر فقد كانت هذه التفقات جزءاً من نفقات بيت الملك، ولابد أنها كانت تسد من الضرائب التي تم جبايتها لصيانة البلاط.^٨ أى أن عبء صيانة الحرم الملكي كان جزءاً من أعشار الملك؛ لذا فإننا نجد أن العشر الذي كان يؤدي للحرم مباشرة لم يكن يشكل جزءاً من عوائد الهيكل المشار إليها في سفر الملوك الثاني (٤/١٢). وفي شمال إسرائيل كانت الأقدس الملكية وأكبرها بيت إيل^٩ توضع في الأصل تحت رعاية الملك نفسه بنفسه؛ ولكن نظراً لأن بيت إيل لم يكن المقر الثابت للبلاط وبالتالي لم يكن من الممكن ربط القرابين الثابتة المعتادة بائدة الملك فلابد أن كانت هناك ترتيبات خاصة تتخذ لها. ولما كان النوع الجديد والتطور من الأقدس يرجع لتأثير

فيبيقيا التي كان العشر الديني ضرورة قديمة فيها فقد كان من الطبيعي أن تكون هي التي تقتصر المقدار الذي يمكن من خلاله تحسين الإنفاق على العبادات؛ وكان لابد أن يلقى عبء عبادة إله الأرض على الأرض. وبناء على التشابه العام للتدابير المالية في الشرق فمن المرجح أن ذلك كان يتم بخصوص الصراط التي تدفع سلماً لا نقداً للحرم حيث كانت تفرض على المنطقة المحيطة به؛^{١٠} لذا نعماً يذكر أن الإشارة الوحيدة قبل إشارة سفر الشتية إلى العشر الواجب الأداء في الحرم تشير إلى «العمود الملكي» بيت إيل.^{١١}

كان يتم إنفاق الأعشار التي تؤدي للأقدس القديمة في وجه شتى، ولم تكن عائداً بخصوص لإعاثة الكهنة كما حدث بالنسبة للأعشار العبرانية في ظل الحكم الكهنوتي؛ وهكذا الحج في جنوب الجزيرة العربية أعشاراً مخصصة لتشييد النصب المقدسة.^{١٢} بل كانت تخصص لولائم وقربابين ذات سمة شعبية عامة يحضرها أتباع الإله مجاناً.^{١٣} ولم يكن من الممكن غياب هذا العنصر عن أقدس العبرانيين الملكية، حيث كان إكرام كل من يحضر الولائم الدينية الكبرى بلا استثناء يعد فريضة على الملك حتى في عهد داود.^{١٤} وهكذا الحج أن عاموس يعتبر العشر بيت إيل واحداً من العناصر الرئيسة التي تسهم في الإنفاق على الولائم الفاخرة التي كانت تقام في ذلك المكان المقدس.

ولو صحت هذه الرواية فإن الأعشار التي كانت تجيء بيت إيل كانت أقرب إلى الضرورة التي تفرض على بعض الأراضي ولا بد أن السلطة الملكية هي التي كانت تفرض آداتها. ولم يكن لكل فرد أن ينفقها من نفسه على

إقامة وليمة دينية خاصة له ولأسرته، بل كانت تخصص لتمويل القرابين العامة أو الملكية. ويبقى الإشارة إلى أن هذا الرأي يخالف ما تافق عليه النقاد المحدثون. فالأعياد القديمة بأقدس العبرانيين قبل العصر الملكي لم يكن يتم الإنفاق عليها من أي مورد عام، بل من جانب كل من يأتي إلى الحرم بقدوه وبكل ما يلزم لإقامة مأدبة فاخرة يتخلد لحم القرابين المكانة الأولى فيها.^{١٥} ومن المفترض أن هذا الوصف كان لا يزال ساريًا على الوالاتم في بيت إيل في عصر عاموس وأن الأعشار كانت هي الشرط لكي يأتي المزارع بأقرياته وأصدقائه إلى الوليمة. ويبقى هذا الرأي مقبولاً لأول وهلة، خاصة حين نجد أن سفر الثنتية الذي دون بعد قرن من نبوءة عاموس ينص على أن الأعشار السنوية كان ينفقها كل رب بيت على إقامة وليمة عائلية لأهل بيته بين يدي يهوه. ولكن لا يتبينى الرجوع من أحكام الثنتية الإصلاحية إلى ممارسات الأقداس الشمالية دون مراجعة الاستدلال عند كل نقطة. والصلة بين العشر والضربيه أوتى وأقدم من أن تسمح لنا بأن نقر بصورة قاطعة بأن عشر الثنتية السنوي الذي لا يتسم بأية سمة من سمات الضربيه هو الشكل البدائى من هذه الفريضة. ولا تقل هذه المشكلة صعوبة حين نعلم أن سفر الثنتية ينص أيضاً على عشر آخر لا يؤدي إلا كل ثلاث سنوات ويتسم بسمات الضربيه المقدسة بالفعل ولو أنه لا يختص للهبيكل، بل للصدقات. ومن العسف أن نقول إن عشر الثنتية الأولى ينفق والعرف المتبع قدماً وأن الثاني ما هو إلا بدعة ابتكرها مؤلف السفر؛ فهناك بعض الإشارات في سفر الثنتية نفسه تشير إلى العكس تماماً. ففي الإصلاح ٢٦ فقرة ١٢ نجد أن السنة الثالثة التي يجحب فيها أداء عشر الصدقات تسمى «سنة

العشور» صراحة، وفي الفقرة التالية أدرج عشر الصدقات ضمن «المقدّسات»، في حين أن العشر السنوي المخصص للإنفاق على ولائم الأسرة في قدس الإله لا يدرج ضمنها. وفي ضوء هذه المضاعب يصعب افتراض أن أيًا من أعشار الشتية يتفق تماماً والعرف القديم. وإذا أمعنا النظر في وصف عاموس للتعبد ببيت إيل ككل نجد أن السمة التي لا تخطتها العين هي أن الولائم الفاخرة بجوار الهياكل التي يصفها تختلف اختلافاً نوعياً كلية عن الولائم البدائية القديمة في **شيلوه** كما ورد وصفها بسفر صموئيل الأول. فهي ليست احتفالات زراعية بسيطة ذات طابع شعبي، بل ولائم للأثرياء يتمتعون فيها على حساب القراء. والفكرة الأساسية في الإصلاح ٢ الفقرتين ٧ و ٨ حيث يعتبر قدس الإله نفسه مقراً للظلم والابتزاز لجد أصدقاءها تردد في السفر كله؛ والاتهام الذي يوجهه عاموس للنبلاء لا يقتصر على كونهم أتقياء وظالمين في الوقت نفسه، بل إن تقادم المترف يقوم على الظلم وعلى ما اكتسبوه من فساد كرسى القضاء المقدس وسائر أشكال الاستغلال. وليس هذا بالوضع الذي نبحث فيه عن بساطة وليمة الأعشار العائلية بسفر الشتية. لكنه الوضع الذي تتوقع فيه أن نجد الأعشار كما هو مفترض؛ فكانت عوائد الدين الرسمي التي فرضت أصلاً لإظهار السخاء العام عند الهيكل ولتمكين الأثرياء والقراء على السواء من الاستمتاع أمام الرب قد احتكرتها طبقة متميزة.

ويادرأك هذه النقطة يتم فهم ماطراً على تشرع الأعشار في سفر الشتية من تفسيرات. ففي مملكة يهودا لم يكن هناك حرم ملكي إلا ذلك الذي كان بأورشليم والذي كان مخصصاته جزءاً من نفقات بيت الملك، وليس من

المرجح أن يكون أى جزء من الأعشار الملكية مخصصا للإنفاق على الأقدس المحلية. ولكن فى عصر مبكر كعصر صموئيل نجد ولائم دينية للعشائر أو القرى، وهو مالم يكن مجرد تجمیع للقرابين الفردية، وبالتالي كان لابد من تحمیلها على الموارد العامة؛ ومع ازدياد سمة الترف في الدين كان من الطبيعي أن يتم فرض ضرية ثابتة على الأراضي للإنفاق على الخدمات العامة كتلك التي كانت تجبي عند الفئتين. ولم تكن مثل هذه الضريبة تؤدى للكهنة، بل لزعماء العشائر، أى الأثرياء، كما كانت عرضة لنفس المفاسد التي كانت سائدة بشمال المملكة. والعلاج الذى يقتضيه سفر الشتبة لهذه المفاسد هو ترك كل مزارع ينفق أعشاره كما يشاء فى الحرم المركزى. إلا أن هذا التشريع لو كان قد ظلل وحيدا لكان قد تطور إلى إلغاء كامل للموارد العامة التي كانت مع سوء استخدامها عمليا مخصصة نظريا للإنفاق على المائدة العامة التي كان لكل فرد الحق فى الحصول على نصيب منها والتى كانت بلاشك فى صالح طبقة الأجراء المعدمين ولم يكن تمويلها يشكل عبئا على المزارعين الفقراء^{١٦}. وتم التغلب على هذه المشكلة بالعشر المفروض كل ثلاث سنوات والخاص للصدقات المقدمة للفقراء المعدمين وللأوابين الذين لا يملكون أرضا. ويع肯 القول إن هذا العشر المفروض كل ثلاث سنوات كان هو العشر الحقيقى الوحيد الباقى - أى الضريبة الوحيدة المفروضة لغرض ديني - ويقوم عليه التاريخ التالى للأعشار العبرانية كله. أما العشر الآخر الذى لم يكن فريضة بل كان ذا طابع تطوعى فيختفى تماما في التشريع اللاوى.

وإن صح هذا الوصف للعشر العبرانى فلا بد أن يكون ذا أصل حديث نسبيا

- وهو ما يستتبع من صمت أقدم التشريعات عن ذكره - ويلقى قليلاً من الضوء على المبادئ الأصلية للقربيان السامي. فكان المبدأ القائل بأن إله الأرض له ضرورة على زيادة النماء قد تم التعبير عنه أصلاً منع باكورة الشمار في وقت كانت الأندامس ورعايتها أكثر بداعية من أن تحتاج إلى أية فروض صارمة لدعمها. فنشأت ضرورة العشر حين أصبحت العبادة أكثر تعقيداً بحيث كان لابد من فرض ضرورة ثابتة للوفاء بمتطلباتها. واتخذت الضرورة شكل خراج على ناتج الأرض، لأن هذا كان مصدراً عادياً للدخل لكل الأغراض العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن مثل هذا الخراج كان له ما يبرره من وجهة النظر الدينية لاتفاقه من حيث المبدأ مع قربيان باكورة الشمار ولكونه يمثل ضرورة للإله من النعم الزراعية التي أنعم بها. إلا أن التشابه بين الأعشار وباكورة الشمار يقف عند هذا الحد. فكانت البواكير تمثل قرباناً خاصاً من جانب العابد يأتى بها معه إلى الهيكل ولا يُسأل عن أدائها إلا أمام رب وأمام ضميره. أما العشر فكان فريضة عامة تفرضها الجماعة بفرض الوفاء بما يفرضه الدين من أعباء عامة. ولم يكن هناك من حيث المبدأ سبب يمنع من استخدامه لأى غرض يتعلّق بالمارسات الدينية العامة التي تحتاج إلى المال؛ وكانت الطريقة التي ينبعى إنفاقها بها توقف لا على الفرد الذي يدفع العشر، بل على الحاكم أو الجماعة. وفي عصور لاحقة بعد السبي تم تخصيصه كاملاً لدعم الكهنة. ولكن يبدو أنه كان في إسرائيل القديمة لا يستخدم إلا لإقامة الولائم العامة في قدس الإله. وهو في هذا الشأن يختلف اختلافاً جذرياً عن باكورة الشمار التي كانت تقدم في احتفال عام لكنها لم تكن تشكل جزءاً من مادة الاحتفال. وكانت الوليمة

المقدسة حيث يتناول البشر وأإله الطعام معاً منبته الصلة أصلًا عن القرابين النباتية التي كانت تؤدي كضريبة للإله، إذ كانت المادّة الرئيسة في هذه الوليمة هي الذبيحة. وسنترى من حين لآخر أن الذبيحة في أصلها لم تكن هي القرابين الخاص لأحد الأفراد، بل هي قربان عشيرة، ومن ثم فقد كانت المادّة القرابانية تتحذل طابع الاحتفال العام. أما في ذلك الوقت فحين كانت تتم إقامة احتفالات عامة على نطاق واسع يقدم فيها خزين لحم القرابين وكل اللوان الترف كما جرت العادة في إسرائيل في ظل حكم الملوك، كانت التكاليف ترتفع ولا يمكن الوفاء بها إلا من المال العام. ولم تكن إسرائيل في عصر الملوك مجتمعاً بسيطاً يتألف من مزارعين يعيشون جميعاً بطريقة واحدة ويجتمعون معاً ليقيموا احتفالاً ريفياً بما أتى به كل منهم من حقله إلى قدس الإله. ولم تكن الولائم الكبرى كذلك التي كانت تقام ببيت إيل بهلهل البساطة، بل كانت ولا تزال للطبقة العليا وكان للفقراء فيها نصيب ضئيل. وكان مورد هذه الولائم هو العشر، إلا أن الفقير دافع العشر لم يكن يتحذل مكان المضيف صاحب الوليمة، إذ كان تنظيم الحفل بيد الطبقة الحاكمة التي كانت تتلقى الأعشار وتنفقها على الوليمة بحيث تحفظ لنفسها بنصيب الأسد منها. ومع ذلك وكما كان الحال فيسائر المناطق القديمة لم يكن يتم تجاهل المبدأ الأصلي للاحتفال العام تماماً، فكان كل مزارع ينال نصيبياً من الطعام والشراب بحيث يتم إرضاء الجميع.¹⁷ ولا يفترض بالطبع أن كل الولائم كان لها هذا الطابع العام. فكان الأفراد لا يزالون يأتون بنذورهم وعطائهم التطوعية وكانوا ينظمون حفلاتهم العائلية الخاصة، ولو أن هذه الحفلات في اعتقادى كانت مستقلة تماماً عن الأعشار التي

كانت ضرورة عامة تخصص للجانب العام من الدين، من ثم فإن نظام العشر في مجمله لاشان له بالديانة العبرانية البدائية؛ والنقطة الوحيدة التي تلقى الضوء فيه على المراحل الأولى منه هي أنه ما كان لينشأ إلا في ظل مفهوم يعتبر أداء القرابين فريضة عامة ويعتبر الاحتفال التربانى ذا طابع عام في جوهره. وهذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وينبغي أن تكون واضحة لنا فيما بعد.

قبل عزل آية موارد عامة وتحصيصها للإنفاق على شميرة القربان بزمن طوبل كان النمط العادى للعبادة العبرانية ذا طابع اجتماعى في جوهره، إذ كان الدين في القديم من شئون الجماعة لا الفرد. فكان القربان احتفالا عاما يخص بلدة ما أو عشيرة من العشائر،^{١٨} وكان الأفراد قد اعتادوا على تأجيل قرابينهم للاحتفال السنوي وإشاعر أحاسيسهم الدينية في الفترة الفاصلة بالوفاء بالندور حين يقبل موسم الأعياد.^{١٩} وحيثند كانت الحشود تتدافع إلى داخل قدس الإله من كل حدب وهم في أبيه حلّ لهم^{٢٠} ويسيرون في مرح وهم يغنوون^{٢١} حاملين معهم الذابح والقرابين والخبز والخمر وما يحتاجون إليه في عيدهم.^{٢٢} وكان الكرم سمة مثل هذه الأعياد؛ فالقربان لا يكتفى بدون ضيوف، وكان الطعام يوزع على الأثرياء والفقراء على السواء في إطار دائرة معارف صاحب القربان.^{٢٣} وكان القصف والمرح يسودان الاحتفال، فكان الناس يأكلون ويشربون ويرحون بين يدي الرب.

والصورة التي استقيناها من نمط عبادات العبرانيين لا تحتوى على شيء يخص ديانة يهودة. ويتضح من العهد القديم أن الشعائر الدينية في قدس الإله العبراني والكتناعي كانت مشابهة حتى أن عبادة يهودة وعبادة البعل لم يكن يفصل بينهما

أى خط واضح في نظر عامة الشعب وأن النعمة السائدة ومزاج الأتباع في كلتا الحالتين كان يحددها الطابع الاحتفالي للقداس. ولم يكن انتشار الاحتفال القربياني باعتباره النمط الثابت للدين قاصرا على الشعوب السامية؛ فكانت نفس هذه النوعية من العبادات سائدة في اليونان وإيطاليا القديمتين، وتبلو وكانت النمط العالمي العام للمعتقدات المحلية الخاصة بالمجتمعات الزراعية الصغيرة التي تطورت عنها كل الأمم ذات الحضارة القديمة. فتجد في كل مكان أن القربان يستتبع في العادة احتفالا، وأن الاحتفال لا يقوم بلا قربان، ولا يكمل العيد إلا باللحم. وكانت القاعدة أن كل ذبيح يعد قربانا وهي قاعدة لم تكن قاصرة على الساميين.^{٢٤} ويمكن اعتبار أن هوية المناسبات الدينية والأعياد هي السمة التي تحدد نمط الديانة القديمة بصفة عامة؛ فالبشر حين يلتقيون باللهم يحتفلون ويرحون، وحين يحتفلون ويرحون فإنهم يودون لو أصبح الإله جزءا من الحفل، وهي رؤية تناسب الديانات التي يكون المزاج السائد بين الأتباع فيها هو الشقة في حب الله لهم للبهجة دون أن يعكر صفوهم إحساسهم المعتاد بالذنب. ويمكن أساس هذه الشقة بطبيعة الحال في النظر إلى الآلهة على أنها جزء لا يتجزأ من المجتمع الطبيعي لأنها لهم. والأب الإلهي أو الملك له نفس القدر من الاحترام والطاعة الواجبة للأب أو الملك البشري، وما الديانة في جانبها العملي إلا فرض من الفروض الاجتماعية وجزء واضح من سلوكيات الحياة اليومية تحكمه قواعد ثابتة يتربى عليها الفرد منذ طفولته. وكل مواطن صالح يتميز بقدر من الخلق الاجتماعي في تعامله مع جيرانه ويعود فروض دينه وألهته لا يخشى أن يفرض عليه الإله مزيدا من التقييد السلوكية أو شيئا من

السر. فأشغلت الاجتماعي والديني لainfَصَمَان، والسلوك الذي يكفي لضمان احترام كرامة البشر يكفي أيضاً لتحسين موقفه من الآلهة. وينبغي أن تذكر أن الأخلاقيات القديمة كانت من الأمور المتعلقة بالعادات والعرف الاجتماعي وأن العرف في الأنماط البدائية من الحياة القديمة كان من القوة بحيث تندم الوسطية بين الوفاء بمعايير الواجب الاجتماعي التي يفرضها العرف والخروج تماماً على الجماعة الاجتماعية والدينية. فمن يقف عاماً ضد أعراف المجتمع الذي يعيش فيه يكون من المبودين؛ أما الجرائم الصغيرة فكان يتم التناضي عنها باعتبارها مجرد أخطاء قد ت تعرض مرتكبها للغرم لكنها لا تحيط من شأنه الاجتماعي أو احترامه لذاته بصورة دائمة. وقد يخطئ الفرد في حق إلهه، فيطأب بالاستغفار. لكنه في هذه الحالة يعرف أو يمكن أن يعرف من السلطات الكهنوتية ماينبغي أن يفعله لإصلاح ما أفسد، فتعود الأمور إلى ما كانت عليه بعد ذلك. وفي ديانة كهذه لا مجال للإحساس بالخطيئة أو لآداء فروض دينية تعبّر عن السعي إلى التوبة والعمل على نيل عفو قد لا يطاله أبداً. ولا تظهر هذه الأحساس إلا عندما تبدأ الديانة في التداعي. فالبيانات القومية والقبلية تسير كالألة. فالمبشر راضون عن آلهتهم ويشعرون أن آلهتهم راضون عنهم. وإذا حدثت في أي وقت مجاعة أو وباء أو وقعت كارثة ثم عن غضب الآلة فإن هذا لا يلقي بظلال من الشك على كفاية النظام الديني القائم، بل لايزيد عن كونه دليلاً على ارتكاب أحد الناس خطأً نادح مما يجعل الجماعة كلها مسؤولة عنه ولا بد لها أن تقوم الخطأ بما يناسبه من تعويضات. أما قدرة الجماعة على تقويم الخطأ والوقوف إلى جانب الإله فهو أمر لا يشك فيه؛ وما أن يسقط المطر

أو يتراجع الوباء أو تتحى الهزيمة حتى تستعيد الجماعة ثقتها في نفسها وتواصل الطعام والشراب والمرح بين يدي إلهها مع ضمان أكيد بأنها على وفاق تمام معه. إن الديانة التي ترى في الوليمة القرابانية البهيجية خير تعبير جمالي تتطور على نمط للتفكير ورؤى للدنيا وللألهة يصعب إدراكتها. فالحياة الإنسانية لا تكتمل فيها السعادة والرضا تماماً، إلا أن الديانة القدية تفترض أن السعادة والرضا يكتملان بعون من الآلهة للدرجة أن شعائر العبادة العادمة ليست إلا مرحًا وبهجة ولا تعبير إلا عن رضا الأتباع عن أنفسهم وعن ملوكهم المقدس وهو ما ينطوي على قدر من اللامبالاة وقدرة على تجحيم الماضي جانباً والاهتمام باللحظة الآتية وهو ما يعزى بدوره لطفولة البشرية ولا وجود له إلا مع اللاوعي الطفولي بالقوانين الصارمة التي تربط الحاضر والمستقبل بالماضي. من ثم فإن أئم العالم القديم الأكثر تطوراً نسبياً حين خرجت من طور طفولتها القومية بدأت تدرك عدم كفاية الأنماط الدينية القدية وأصبحت إما أقل اهتماماً بربط سعادتها بعبادة الآلهة أو بعبارة أخرى أقل تدينها، أو عاجزة عن النظر إلى القوى الإلهية على أنها راضية كالعادة، وبالتالي بدأت ترى أن غضب الآلهة أكثر حدوثاً ودونماً ما كان أسلافهم يفترضون وشرعـت في إنساح مكان ثابت لشعائر التكـفـير والاستـفـارـ في عـبـادـاتـهاـ إلىـ حدـ تـغـيـيرـ مـوقـفـهاـ منـ الـآـلهـةـ. تـغـيـيرـاـ تـامـاـ وـحلـ القـلـقـ وـالـشـكـ مـحـلـ الثـقـةـ الـمـرـحـ الـأـلـوـيـ فـيـ مـوـقـفـهاـ مـنـ الـآـلهـةـ. وـمـنـ بـيـنـ السـامـيـنـ كـانـتـ العـرـبـ مـثـلاـ عـلـىـ الـضـعـفـ الـعـامـ الـذـيـ أـصـابـ الـدـيـنـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ شـعـوبـ فـلـسـطـيـنـ فـيـ الـقـرـنـ السـابـقـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ كـانـتـ مـثـلاـ وـاضـحاـ عـلـىـ نـشـوـءـ نـمـطـ أـشـدـ كـآـبـةـ مـنـ الـعـبـادـاتـ تـحـتـ ضـفـطـ تـرـاـكـمـ الـكـوارـثـ السـيـاسـيـةـ.

ويمكن القول بصفة عامة أن ما يصيب الفكر المعاصر بالدهشة لا يكمن في أن النسط البهيج الأول من الدين قد تداعى، بل في أنه ظل باقياً كل هذه المدة أو في أنه احتل مثل هذه المكانة الرقيقة بين أسم متطوره كالإغريق والسورين. وهو أمر يستحق التأمل والاهتمام.

يلاحظ أولاً أن الإطار الفكري الذي يرضي البشر فيه عن أنفسهم وعن آلهتهم وعن الدنيا ما كان ليسود في الديانة القديمة كما حدث لولا أن كان الدين من شتون الجماعة لا للأفراد. فلم يكن من شأن آلهة الوثنية أن يتبعوا رفاهية كل فرد من الأفراد من خلال الرعاية الإلهية الخاصة. صحيح أن الأفراد كانوا يضعون شتونهم الخاصة بين يدي الآلهة ويتضرعون لها بالصلوات والتلور لإسباغ نعم شخصية تماماً؛ لكنهم كانوا يفعلون ذلك وكأنهم يتضرعون لنبيل هبة من أحد الملوك أو كما يتسمى الطفل لكي ينال عطية من أبيه دون أن يتوقع الحصول على كل ما يطلب. وما كانت الآلهة تفعله في هذه الحالة كانت تفعله باعتباره نعمة شخصية لا باعتباره جزءاً من وظيفتها كرؤساء للجماعات. وكانت الفوائد المتوقعة من الآلهة ذات طابع عام تؤثر على الجماعة كلها ومنها وفرة الحصاد وزيادة قطعان الأغنام والماشية والانتصار في الحروب. وطالما عم الرخاء الجماعة لم يكن بؤس الفرد يعكس ضعف الثقة في الرعاية الإلهية، بل كان يعتبر دليلاً على معصية البالنس واستحقاقه لبغض الآلهة. ولم يكن مثل هذا الشخص مكان بين الحشود الراسية بعد أن عمها الخير واجتمعت في أعيادها أيام الهيكل؛ وحتى في إسرائيل كانت حنا بوجهها الحزين وتضرعها الصامتة تبدو غريبة بقدس شيلوه، وكان الأبرص التعم بمرضه الذي يلازم طوال حياته

مطروضاً من ممارسة فروض الدين ومحروماً من امتيازات الحياة الاجتماعية. ومن كان في حالة حداد كان يمتنع نجسياً وطمسه لا يدخل بيت الرب؛ وكانت المناسبات التي يبلغ الجانب الروحاني فيها أوجهه ويشتد فيها اشتياق المرء لراحة الدين في العالم القديم هي الأوقات التي يحرم عليه الاقتراب من حضرة الرب. وهو أمر ينسم بقدر من القسوة بالنسبة لمن اعتناد النظر إلى الدين من زاوية تأثيره على حياة الأفراد وسعادتهم؛ بل إن نظاماً تشكل المحن فيه حاجزاً بين الإنسان وربه من شأنه أن يجرح إحساسنا بالعدل. إلا أن العالم القديم كان معتمداً على الاهتمام بحياة الجماعة أكثر من اهتمامه بالأفراد سواء في الأمور الاجتماعية أو الدنيوية، ولم يكن هناك من يرى في ذلك ظلماً مهماً بلغ من العسف. وكان الإله إله الشعب أو القبيلة وما كان ليعرف الفرد أو يغيره التفاتاً إلا باعتباره عضواً في الجماعة. لماذا إذن كان يُسمح لتعاسة الفرد بأن تفسد حالة الحبور العام بقدس الإله؟

من ثم فلابد من تفسير جو الرضا عن النفس وعن الآلهة وعن الدنيا والذى يميز ديانة المجتمعات القديمة دون إشارة إلى ما يعتري حياة الفرد من تقلبات. وإذا كانت هذه النقطة تحتاج إلى تفسير آخر غير اللامبالاة العامة والاستغراف في أحاسيس اللحظة كسمتين من سمات طفولة البشرية فإني أرى أن مفتاح الطابع المرح للديانات القديمة المعروفة لنا يكمن في حقيقة أن هذه الديانات نشأت في المجتمعات تقدمية وتحيا في رخاء بصورة عامة. وإذا أدركنا ظروف المجتمع القديم سواء في أوروبا أو آسيا في فجر التاريخ لمجد قبيلة أو شعباً لا تستطيع التماسک والتقدم وسرعان ما تلاشى في خضم الصراعات المستمرة التي تضطر

اليها مع جيرانها. فكانت مجتمعات الحضارة القديمة تتكون من خلال مبدأ البقاء للأصلح، وكانت جميعها على قدر من الثقة بالنفس والمرونة يتولد من خلال النجاح في الصراع من أجل البقاء. لذا فإن هذه السمات تتعكس في النظام الديني الذي نشأ مع نشأة الدولة، ولم يتم إدراك أن نمط الديانة الذي يقابلها لم يعد كافياً إلا حين انهار النظام السياسي من الداخل أو حين تصدع على أثر ضربات من الخارج.

هذه الاعتبارات تبرر تطور المزاج المرح لشعيرة القرابان القديمة. ولكن يلاحظ أيضاً أن النمط ما أن يتكون لم يكن ليزول سريعاً حتى حين كان التغير في الظروف الاجتماعية يجعل منه تعبيراً غير كافٍ عن الطابع المعتاد للحياة القومية. وكانت أهم وظائف الديانة القديمة توجّل للمناسبات العامة حيث تشعر الجماعة كلها بشعور واحد مشترك؛ وكانت المناسبات الثابتة للقرابين عند الشعوب الزراعية هي المواسم الطبيعية للاحتفال، أي الحصاد وقطف العنب. وكان الجميع في ذلك الوقت ينحون مشاغلهم جانباً ويفرحون بين يدي الرب، وكان التوافق بين المسرة الدينية والزراعية يساعد على الإبقاء على الشكل القديم للدين حياً بعد أن كان قد توقف عن التوافق التام مع رؤية البشر الثابتة للعالم مدة طويلة. كما ينبغي أن تذكر أن روح المرح الصاخب التي ميزت أقدم الاحفالات الدينية كانت تغليها عملية العبادة نفسها. ولم يكن الاحفال القراباني مجرد تعبير عن الفرح، بل كان وسيلة للتخلص من الهموم، حيث كان يتم التعبير عنها في كل مناسبة تسمع بالمرح بأكاليل الزهور والبخور والموسيقى وحزين اللحم والخمر. والطبيعة الشرقية الحساسة تستجيب لمثل هذا المائز

المادي بصورة تعد غريبة على المزاج المتبدّل لأهل الغرب؛ فالتنبيه للعرب لمجد أن مجرد تناول اللحم يعتبر حدثاً مثيراً وفرحة بالغة.^{٢٥} لذا فإن المسرة الدينية عند الساميين كانت تتسم منذ أقدم العصور بقدر من القصف والغرابة وتعد نوعاً من تخدير الأحساس، وهو ما يaldo جلياً في الاحتفالات الكنعانية القدية كعديد قطف العنب في شكيم كما ورد وصفه بسفر القضاة (٩/٢٧)، وفي قدادس المرنعات العبرانية كما يصورها الأنبياء. وحتى في أورشليم لابد أن كانت العبادة صاخبة بالفعل حيث تقارن صرخات حفل الكلدانيين العاصف في أروقة الهيكل بصخب عيد ديني (Lam. 22. 7). وكان الطابع الصاخب للعبادة عند الأنبياء قد أدى في عصور لاحقة إلى تشييه آلهة الساميين، وخاصة في دوسار، بديونيسس إله الخمر عند الإغريق. ومن الواضح أن ديانة كهذه ما كانت لت فقد قوتها بالضرورة حين توقفت عن التعبير عن روح المرح والحكم الإلهي؛ وفي أوقات المحن، حين كانت أفكار البشر تتسم عادة بالكآبة، كانوا يلجأون إلى الإثارة الحسية في الدين كما يلوذ الناس حالياً بالخمر. ويتبين تبع هذه الصورة من وصف أشعياء لسلوكيات معاصريه إبان اقتراب الآشوريين من أورشليم^{٢٦} حيث تحولت القرابين المقدمية لتفادي الكارثة إلى حفل عريدي - «نأكل ونشرب لأننا غداً نموت». وهكذا حين كان أى طقس ديني سامي يبدأ بالأسف والبكاء - كالحزن على أدونيس أو في احتفالات التكبير الكبرى التي شاعت في المصور اللاحقة - كان يتلوه تحول مناجي في الأحساس وكان الجزء الكثيف من القدادس يعقبه انغماس في قصف صاخب، وهو مالم يكن يهد ولو في العصور اللاحقة على الأقل تعبيراً اعفوياً عن الإيمان بتصالح الإنسان مع القوى التي تحكم في حياته وتحكم الكون، بل كان مجرد حفل

صاحب. فكانت الأعصاب تصل إلى أقصى حالات التوتر في الجزء الكثيف من الحفل، وكان رد الفعل الطبيعي ينطليه حافظ الصحب المادي التالي له. على أية حال فإن هذه لم تكن صورة الديانة السامية من بدايتها ولافي ممارساتها العادلة، بل كانت صورة لما آلت إليه في عصور المحن القومية وتحت ضغط الاستبداد الظالم حيث لم يعد الطابع العام للحياة الاجتماعية يتسم بالإشراق والأمل، بل كان يقف على التقى من الطابع المرح الذي كان يميز الأنماط التقليدية للدين. ولم تكن الوثنية القديمة قد خلقت مثل هذه العصور، بل لواسم الرخاء القومي حيث كانت الطقوس البهيجية هي التعبير المناسب عن الصحابة السعيدة التي جمعت بين الإله وأتباعه بما يرضي الطرفين. إذن فقد كان حماس حشود العبادين صادقاً. فكان الناس يتواذدون على قدس الإله للتعبير عن مشاعر الإيمان باليههم وحمده، وكانتا ينتمسون في الصحب بصورة طبيعية تماماً وهو ما لا يزال الناس يفعلونه حين يفرحون معاً.

وفي ممارسة العبادات تتوقع أن تغدو التعبير عن المثال الديني في أنقى صوره، وليس من السهل أن نشئ على ديانة تحول شعائرها إلى حفل صاحب. ويفيد أن مثل هذه الديانة لم تكن تتطلع إلى ما هو أسمى من حالة الرخاء المادي. فكانت الطبيات المطلوبة من الآلهة هي نعم الحياة الدنيا المادية لا الروحانية. إلا أن مكان ينأى بالوثنية السامية عن المادية البحتة هو أن الدين لم يكن من شئون الفرد، بل من شئون الجماعة. فكان المثال دنيوياً لكنه لم يكن أناانياً. وكان الإنسان في فرحة بين يدي إلهه إنما يفرح لخير قومه وجيشه وبلده، وفي تجديده للمعهد الذي يربطه باليهه بأدائه لعمل ديني من أعمال العبادة فإنه كان يجدد

العهد بالالتزامات الأسرية والاجتماعية والقومية أيضا. وقد سبق أن رأينا أن العهد بين الإله وجماعة أتباعه لم يكن يعقد لإلزام الإله بتبني مشاغل كل عضو من أعضاء الجماعة. لاشك أن الآلهة كانوا يصطادون ببعضها من لديهم الاستعداد لاداء مهام غير ملزمين بادائهم؛ إلا أنه لم يكن لبشر أن يتقرب من إلهه لأمر شخصي بحث بذلك الروح من الإيمان المطلق التي سبق أن وصفناها بأنها سمة مميزة للأديان القديمة. فكانت الجماعة لا الفرد هي التي تضمن العون الدائم من جانب الإله. فكانت الديانة القديمة تبشر بالعناية الإلهية القومية لا الفردية لدرجة أن الأئمين كانوا في مشاغلهم الشخصية لا يلحجون للدين الرسمي للسماة أو للدولة، بل للسحر والشعوذة. فكانت الآلهة ترعى الحياة الاجتماعية للإنسان وتهبه نصيحة من النعم العامة كالخصاد السنوي أو السلام القومي أو النصر على الأعداء وما الى ذلك، لكنها لم تكن بالضرورة تقدم له العون في كل حاجة شخصية تعرض له، وفوق هذا وذاك فإنها لم تكن تعينه على أمر في غير صالح الجماعة ككل. من ثم فقد كان هناك إطار عام من الحاجات والرغبات الممكنة التي لا يستطيع الدين أن يليها؛ وإذا تم التماس عون غبي في أمور كهذه كان لابد من التماس من خلال طقوس سحرية تؤدي لتسخير قوى شيطانية لاصلة للدين العام بها أو لتنزيدها. وكانت هذه الأنشطة السحرية تعد خارج إطار الدين بل إنها كانت تعتبر محمرة تماما. فلم يكن يتحقق للمرء أن يدخل في علاقات خاصة مع قوى غبية قد تملأ بالعون على حساب الجماعة التي يتمي إليها. وفي علاقته بالغيب كان مقيدا بالتفكير والعمل في صالح الجماعة لا في صالحه هو وحده.

ومما يتفق مع ذلك أن كل فعل تعبدى تام كان له طابع عام أو شبه عام - إذ أن مجرد التلذ لم يكن يعتبر تعبدًا كاملاً إلا بتقديم قربان. وكانت معظم القرابين تقدم في مناسبات ثابتة وهي الأعياد الكبرى، ولكن حتى القرابين الخاصة لم تكن لتكتمل إلا بوجود ضيوف، ولم يكن الفائض من لحم القرابين بيعاد، بل كان يوزع بسخاء.^{٢٧} وهكذا فإن كل تعبد كان يعبر عن فكرة أن الإنسان لا يحيا لنفسه فقط، بل لجماعته، وأن هذه المشاركة فيصالح الاجتماعية هي المجال الذي يشرف عليه الآلهة وتباركه.

والأهمية الأخلاقية المتعلقة بالوجبة القرابانية التي كانت تعتبر عملاً اجتماعياً كانت تتأكد بصفة خاصة بعض العادات والأفكار القديمـة المصلة بالطعام والشراب. فكان من يشتـرون معاً في تناول الطعام والشراب طبقاً للفكر القديـم وبهـذا العمل الاجتماعي نفسه يرتبـطون فيما بينـهم بمـعهـد من الصداقة والالتزام المتبادل. لـذا فـحين نـجد أن كل وـظائف الدين العـادـية في الـديـانـات الـقـديـمة تـلـخـصـ فـي الـوجـة الـقرـابـانـية وـأن التـرـابـط العـادـي بـينـ الآـلهـة وـالـبـشـر لـيس لـه شـكـل آـخـر، فـعلـيـنا أـن تـذـكـر أـن عـمـلـيـة المـشارـكـة فـي الطـعام وـالـشـرـاب هـى التـعـيـير الـديـنـي الثـابـتـ عنـ أـن كـلـ المـشـارـكـين فـي الـوجـة إـخـوة وـأن وـاجـياتـ الصـدـاقـةـ وـالـأـخـوـةـ مـعـرـفـ بـهاـ ضـمـنـاـ فـيـ هـذـهـ المـشـارـكـةـ. فـقـبـولـ الإـنـسـانـ عـلـىـ المـائـةـ بـعـدـ إـعـلـانـاـ مـنـ إـلـهـ بـقـبـولـ صـدـاقـتـهـ؛ لـكـنـ هـذـهـ المـيـزةـ لـاتـقـومـ عـلـىـ قـدـرـاتـهـ الـخـاصـةـ وـحـدـهـ؛ بـلـ إـنـهـ يـقـبـلـ كـمـضـوـ فـيـ جـمـاعـةـ لـكـىـ يـطـعـمـ وـيـشـرـبـ مـعـ رـفـاقـهـ، إـذـاـ كـانـ هـذـهـ الـعـمـلـيـةـ الـدـينـيـةـ تـدـعـمـ الـمـهـدـ الـذـيـ يـرـبـطـ بـيـنـ إـلـهـ فـيـنـاـ تـدـعـمـ الـعـهـدـ الـذـيـ يـرـبـطـ بـيـخـوـتـهـ فـيـ الـدـينـ الـمـشـرـكـ أـيـضاـ.

وصلنا الآن في مناقشتنا إلى نقطة يمكن لنا فيها أن نكون تقديرًا عاماً للقيمة الأخلاقية لنمط الديانة التي تم وصفها. فسيطرة الدين على الحياة لها جانبان، إذ تكمن في جزء منها في ارتباطه بالفاسديم السلوكية الخاصة التي يحدّد لها عقوبة غبية، لكنها تكمن أساساً في تأثيره على الطابع والمزاج العام للبشر حيث يرتفق بها إلى درجة أعلى من الشجاعة والهدف ويسمو بهم عن عبوديتهم لرغباتهم المادية العابرة من خلال تعليم البشر أن حياتهم وسعادتهم ليست هي الهدف الوحيد لقوى الطبيعة، لكنهما موضع رقابة ورعاية من جانب قوة أعلى. وهذا التأثير أقوى من الخوف من العقاب الغبي، إذ أنه يهدّد حافزاً، في حين أن العقاب لا يزيد عن كونه نظامياً. ولكن لإيجاد تأثير أخلاقي على الحياة فلا بد لكل منهما أن يسيراً جنباً إلى جنب؛ فلا بد لتصرّفات البشر أن يدعمها إحساس بأنه لن يلقى العون الإلهي إلا في البر والاستقامة. ويبدو في الدين القديم عند الساميين أن الثقة في العناية الإلهية لا تخص كل إنسان في اهتماماته الخاصة بل تخص الجماعة في مهامها وأهدافها العامة؛ وهذه الثقة هي التي يتم التعبير عنها في الطقوس الدينية العامة حيث يلتقي أعضاء الجماعة جمِيعاً لتناول الطعام والشراب معاً على مائدة إلههم، فيتجدد إحساسهم أنه معهم. والآن إذا نظرنا إلى جماعة الأتباع كلها على أنها كيان واحد يتبيّن أن تأثير هذا النوع من الديانات يقوم على الحافز (stimulative) وليس نظامياً (regulative). وحين تتحدّد الجماعة في كيان واحد مع نفسها وفي كيان واحد مع إلهها فإن لها أن تفعل ما تشاء مع كل من هم خارجها طبقاً لما تنص عليه تلك الديانة. فأصدقاء الله وأعداؤها هم أعداء الله؛ وهي

تصحب إلهها معها في كل ماتقدم عليه. وبما أن الجماعات القدィمة للديانة كانت قبائل أو شعوباً يمكن القول إن الديانة القدیمة لم يكن لها تأثير على الأخلاقيات القبلية أو الدولية - ففي أمور كهذه كان الإله يكتفى بأن يكون مع قبيلته أو شعبه. وما كنا ننظر إلى القبيلة أو الشعب التابع لديانة مشتركة باعتباره كياناً واحداً فإن تأثير الدين قاصر على دعم ثقة الشعب بنفسه - وهي سمة لها فائدة بالغة في الصراع المستمر من أجل البقاء ولدى كان ينشب بين الجماعات القدیمة. أما فيما عدا ذلك فلم تكن له أية قيمة أخلاقية.

ويختلف الحال اختلافاً تاماً حين ننظر إلى الجماعة الدينية على أنها تتألف من العديد من الأفراد لكل منهم أهداف وتعلمهاته الخاصة. ففي هذا الصدد لمجد أن التأثير النظامي للدين القديم هو الذي تكون له السيادة، فالطبيات التي يبشر بها الدين لا يبعدها الفرد إلا بقدر حياته ضمن الجماعة وتكريسها من أجلها. والخير الذي يمكن في العملية الاجتماعية المتمثلة في شعيرة القرابان هو أن سعادة الفرد في سعادة الجماعة، وبالتالي فإن قوة الدين القديم توجه لتربيه الفرد على الحفاظ قيم الولاء والإخلاص لرفاقه والعمل لصالح المجتمع الذي هو عضو فيه مع التأكيد على أن المعنوية الإلهية ترعاه في ذلك وعلى أنه قد كرس حياته لقضية رابحة. وكان هذا الإخلاص في العمل للصالح العام هو المنبع الأساسي للأخلاقيات القدیمة ومصدر كل الفضائل البطولية التي يضرب عليها التاريخ القديم العديد من الأمثلة. وهكذا كانت الغاية الدينية في المجتمع القديم والمتمثلة في العبادات الاجتماعية والغاية الأخلاقية التي كانت تحكم سلوكيات الحياة اليومية تعتبر وحدة واحدة، وكانت كل الأخلاقيات - حسب مفهوم

الأخلاق في ذلك الوقت - لها قداستها ويدعمها مبدأ الثواب والعقاب الديني. ولا تتطبق هذه الملحوظات إلا على النمط الأصلي للديانة القدية حين كانت لازفال ذات طابع قبلي أو قومي بحت. وعندما بدأت القومية والديانة في التداعي، اتخلت بعض العبادات طابعاً أكثر أو أقل عالمية. وحتى في الوثنية في آنماطها الأكثر تطوراً كانت الآلهة أو بعضها هم حرس الأخلاقيات الإنسانية لا حرس للولاء القومي. إلا أن ما تم كسبه بالعمومية ضاع بحلة الشعور الديني وقوته، ولم يكن التقدم نحو الشمول الأخلاقي كافياً لتعويض تداعي القيم البطولية القدية التي نشأت في ظل غط الدين القومي بنطاقه المحدود.

*

هو أمش

1 بعض النقاط المتصلة بهذه العبارة تلفت النظر ولكن لا يسع المقام لمناقشتها باستفاضة في هذا الموضوع. لذا نرجو تناولها إلى الملحوظة الإضافية «» بمتوان «التقدمة المقدسة بالجزرة العربية».

2 انظر الأمثلة على ذلك والتي قام بجمعها سبنسر (Spencer, Lib. iii. cap. 10)

. وهيرمان (Hermann, *Gottesdienstliche Alterth. d. Griechen*)

3 Aristotle, *OEcon.* p. 1352b of the Berlin edition. كما نجد ضرورة العشر

على الواردات في مكة (أزرقى، ص ١٠٧؛ ابن هشام، ص ٧٧).

4 Aristotle, *OEcon.* p. 1345b.

5 مصموئيل الأول، ٨/١٧، ١٥؛ الملوك الأول، ٤/٧ وسابعها. وينتهي «جزاز الملك»

(عاموس ٧/١) الى نفس هذه النوعية من الضرائب، فهي ضريبة ودية كانت تفرض على عشب الرياح لإطعام خيل الملك (انظر الملوك الاول، ٥/١٨). كما كان الرومان في سوريا يقومون بتجارة ضريبة على المراعى في شهر نisan لإطعام خيالهم، انظر Bruns and Sachau, *Syrisch-Römisches Rechtsbuch*, Text L, 121.

6Lib. xx. cap. 14.

٧ هو شع، ٣، ٥، ٨ حسب قراءة نيس.

٨ انظر الملوك الثاني، ١٥/١٦؛ حزقيال، ٤٥/٩ وما بعدها.

٩ عاموس، ٧/١٣.

10Waddington, No. 2720a.

١١ التكرين، ٤٢٢/٢٨؛ عاموس، ٤/٤.

12Mordtm und Müller, *Sab. Denkm.* No. 11.

وكان يتم إنفاق أعشار البغور
التي توادي للكهنة في بجنوب جزيرة العرب على الوليمة التي يقيمها الإله لضيوفه لمدد مدين
من الأيام (Pliny. *H. N.* xii. 63). ويدركس دروال (M. R. Duval. *Rev. d'Assyriologie, etc.*, 1888, p. 1 *sq.*)
على النخيل وينبع جزء منه للكهنة، لكن هذا الرأي مشكوك فيه.

١٤ صموئيل الثاني، ٦/١٩.

١٥ صموئيل الأول، ١/٢٤، ٢١/٣.

١٦ وكان نفس هذا المبدأ معترف به في اليونان (Schol. on Aristoph. *Plutus*, 596 in Herrmann *op. cit.*, 15)
وكذلك في القربان الذي كان يقدم لاقبض بالجزيرة العربية
(*supra*, p. 223).

١٧ والمخرج الوحيد من هذا الاستنتاج هو افتراض أن النبلاء الأثرياء كانوا يشاركون

بأنواعهم الخاصة في نقطية نفقات ما يزيد عن القرابين العامة؛ وهو أمر لن يصدقه من يعرف الشرقي ويقرأ سفر عاموس. وتعد حكاية ناثان عن مصباح الفقير الذي أخذه جاره الفتى ليقيم على ضوئه وليمة (قربانية بالضرورة في ذلك العصر) دليلاً واضحاً على ذلك.

١٨. صموئيل الأول، ١٢/٩، ١٢/٢٠.

١٩. صموئيل الأول، ١/٣، ٢١.

٢٠. هوشع، ٢/١٣.

٢١. أشعيا، ٣٠/٢٩.

٢٢. صموئيل الأول، ١٠/٣.

٢٣. صموئيل الأول، ٩/١٣؛ صموئيل الثاني، ٦/١١؛ ٩/١٥؛ ١٩/٦؛ نحмиا، ٨/١٠. وكان ضيوف القرابان يقدمون شاة للرؤساء (حزقيال، ٣٩/١٧ وما بعدها؛ صفتيا، ١/٧). وكان رفض تلك المساجح للذاد بالمشاركة في عيد جز فراء الغنم خروجاً على العرف الديني؛ ويوضح من سفر عاموس (٥/٤) أن تقديم الشكر كانت تعني دعوة الجميع للحضور والمشاركة. لمزيد من الاطلاع على العرف العربي في مثل هذه الحالات انظر للهارون، ص ١٤١ وما بعدها. ويرد ذكر قاعة الولائم (منسك) الخاصة بالقرابين الجماعية منذ عهد صموئيل الأول (٩/٢٢)، والاسم الذي يطلق عليها في العبرية (لشكا) يبدو متطابقاً مع نظيره اليوناني (λαζαρία)، وهو ما يستخرج منه أن الفينيقيين كانت لديهم قاعات مماثلة منذ عهد مبكر؛ انظر سفر القضاة (٩/٢٧؛ ٢٣/١٦) وما بعدها). ولمزيد من المعلومات عن الاحتفالات الجماعية عند السريان في Posidon. Apam. ap. Athen. xii. 527 (Fr. Hist.) (Gr. iii. 258).

٢٤. انتجدوها في الهند (Manu, v. 31 sq) وفارس (Sprenger, *Iranische Alterth.*)

وكان هناك نوع من القرابين في كل عيد وفي كل وجبة اجتماعية عند الرومان واليونان القديمان؛ لكن الرومان يؤدون ضريبة

للاكلة الخاصة بالبيت.

٢٥ هناك قول عربي مأثور قرأت ذات مرة أنه ينسب لابيط شرًّا يعتبر تناول اللحم إحدى مباحث الحياة الثلاث. ويصف اللحم والخمر عند الميداني (٢٢، ٢) بما يعتبارهما من المغريات الشرقة.

٢٦ أشعياء، ١٢/٢٢، ١٣، ١٢ مقارنة بالإصلاح ١/١١ وما بعدها.

٢٧ كان لحم القرىان في اليونان في عصور لاحقة يعرض للبيع (1 Cor. x. 25).

*

المحاضرة الثامنة

المغزى الأصلى للقربان الحيوانى

تحدىنا بما فيه الكفاية عن الاحتفال القراباني كما لم يجده عند الشعوب القديمة بعد أن تخلت عن همجيتها. ولكن لكي نفهم الموضوع كاملا علينا أن نرجع به إلى جذوره حين كان المجتمع أشد بدائية مما كان عليه الساميون أو الإغريق والزراعيون.

كانت المائدة القرابانية تعبرأ مناسبا عن المثل القديمة للحياة الدينية لا مجرد أنها كانت سلوكا اجتماعيا يجمع بين الإله وأتباعه بل لأن عملية الطعام والشراب مع البشر في حد ذاتها وكما سبق أن أشرنا تعدد رمزا وتأكيدا على الأخوة والالتزامات الاجتماعية المتبادلة. ولمعنى الوحيد المتمثل بصورة مباشرة في المائدة القرابانية هو أن الإله وأتباعه متعابشان معا ويأكلان على مائدة واحدة، بل إن كل نقطة أخرى في علاقتهم المتبادلة تدرج تحت هذا المفهوم. فالمشاركون في تناول اللحم متحدون في كل السلوكيات الاجتماعية؛ ومن لا يطعمون معا غرباء عن بعضهم البعض ويفتقرون إلى الأخوة الدينية والواجبات الاجتماعية المتبادلة. وقد يتضح مدى شجوع هذه الرؤية بين العرب بالإشارة إلى قانون كرم الضيافة. فكل غريب عند العرب هو عدو طبيعى ولا يحميه من العنف إلا قوته أو الخوف من ثأر قبيلته له إن أرقى دمه. ١ ولكن لو أكلت لقمة مع إنسان فليس

هناك ما أخشاه من جانبه، «فهناك ملح يبتنا» وعليه عهد ألا يمسني بسوء، بل أن يعيتني ويحمي مني كما لو كنت أخا له.^٢ وقد بلغ هذا المبدأ عند العرب القدماء حد أن زيد الخيل، وهو محارب شهير إبان ظهور الإسلام، رفض قتيل قاطع طريق سرق إيله، لأن اللص كان قد اختلس رشقة من لبن في وعاء أبيه قبل قيامه بسرقة.^٣ وليس معنى أني أكلت مرة مع أحد الناس أني قد أصبحت صديقا دائميا له بالضرورة، فعهد الصداقة له مفهوم واقعى للغاية ولا يستمر أكثر من فترة بقاء الطعام فى معدتى.^٤ إلا أن العهد المؤقت يتأكى من خلال التكرار^٥ وقد يتحول إلى رباط دائم يتأكى بحلف يمين. «فكان هناك تناقض بين لحبان والمصطلق وكانا يطعمان ويشربان معا»^٦ وهذه العبارة من جانب مؤرخ عربى هى ما نزيريد قوله لتحديد مفزي المائدة القريانية تماما. فالإله وأتباعه يملان لأن يأكلوا ويسربوا معا، وبهذا الرمز يتم إعلان الصداقة وتوثيق عراها.

ويمكن أن نتبين المفزي الأخلاقي للمائدة المشتركة فى أجلى صورة فى العرف العربى ولو أنها لم تكن قاصرة على العرب. فيسجل العهد القديم العديد من الحالات التى تم فيها إبرام عهد بين الأطراف التى تطعم وتشرب معا. وكانت المائدة فى معظم هذه الحالات قربانية، لذا فلا يتضح فيها أن رجلين يتحالفان ل مجرد المشاركة فى طعام واحد إلا إذا كان الإله طرقا ثالثا فى العهد. وتكون قيمة المثال العربى فى أنه يقدم الدليل على أن رباط الطعام له شرعية فى حد ذاته وأن الدين قد يؤكى هذه الشرعية ويدعمها؛ إلا أن الجواهر يكمن فى عملية المشاركة فى الطعام بصورةها المادية الملموسة. وقد يستنتاج نفس الشىء عند العبرانيين والكتناعيين بالقياس ويتأكى الاستنتاج بصورة مباشرة من سفر

هو شع (١٤/٩) حيث يدخل بنو إسرائيل في تحالف مع أهل جبعون بأخذ بعض من زادهم دون مشورة يهوة. وتلي ذلك عقد اتحاد رسمي موثق بيمين، ولكن بمجرد قبول بنى إسرائيل للطعام المقدم لهم أصبحوا ملتزمين بالتحالف بالفعل.

ومع ذلك فإننا لم نصل بعد إلى جذور المسألة. إذ ما هي طبيعة الصدقة المبرمة أو المعلنة حين يتناول الناس الطعام والشراب معا؟ فالصدقة في مجتمعنا العacd لها أنواع عديدة ودرجات متباينة؛ وقد يتحدد الناس بمواقف الواجب والشرف لغایات معينة وتفصل بينهم أشياء أخرى. وحتى في العصور القديمة لمجد في المعهد القديم مثلاً أن المائدة المشتركة كانت تعد لإبرام تحالفات من أنواع مختلفة. إلا أن التحالف في كل حالة من الحالات كان ملزماً وغير قابل للنقض؛ وكان يشتمل على ما يسمى بلغة الأخلاق فريضة الالتزام الكامل. أما في أشد أشكال المجتمعات بدائية فلم يكن هناك سوى نوع واحد من الصدقة ملزماً وغير قابل للنقض. فكل الآخرين بالنسبة للإنسان البدائي يصنفون إلى فئتين، فئة من كانت حياتها مقدسة بالنسبة لهم وفئة من كانت حياتها غير مقدسة عندهم. والفئة الأولى هم قومه، والأخريرة هم الغرباء والأعداء ولأجلها لعقد رباط لا ينفصل عنهم إلا إذا دخلوا الدائرة التي كانت لحياته كل فرد فيها قدسية بالنسبة لكل رفقاء.

وتطابق هذه الدائرة مرة أخرى مع دائرة القربى، إذ أن الاختبار العملى لصلة القربى هو أن العشيرة بأسرها مسؤولة عن حياة كل فرد من أفرادها. فإذا قتلت قريبك سواء عن حمد أو عن غير حمد فإن هذا وفقاً لقوانين المجتمع

البدائي يعد قتلا وعقابه الطرد من العشيرة؛⁷ وإذا قُتل أحد أبناء عشيرتك على يد أحد الغرباء تصبح أنت وكل فرد من أفراد عشيرتك ملزما بالثار له بقتل القاتل أو أحد أفراد عشيرته. ومن الواضح أنه لامجال لصداقة وثيقة في ظل نظام كهذا إلا بين من كانت بينهم صلة دم. فلفربيضة الثأر مكانة الأولى، وكل فريضة أخرى يمكن التفاضل عنها إذا ما تعارضت مع فريضة الثأر. ولا يمكن لك أن تتحالف مع شخص ولو بصورة عابرة إلا إذا اتخد مكانة ذي القربى طوال مدة التحالف بينكما. أى أنه لا يمكن لأحد الغرباء أن يتحالف معك مالم يتلزم في الوقت نفسه بالتحالف مع كل قومك وبنفس الدرجة. وهذا في الحقيقة هو قانون الصحراء؛ فعندما يقوم أى فرد من العشيرة باستضافة أحد الغرباء من خلال عهد الملح فإن العشيرة بأسراها تلتزم بما ألزم نفسه به، وعليهم أن يستقبلوا الغريب باعتباره واحدا منهم طالما ظل الالتزام قائما.⁸

أما بالنسبة لفكرة أن صلة القربى ليست مسألة مولد وحسب، بل يمكن اكتسابها فتخرج عن نطاق دراستنا هامنا؛ ولكن كان لها نفس المفهوم البدائي لصلة القربى. والقراءة بالنسبة لنا ليست لها قيمة مطلقة، بل تقيس بدرجات، وقد تعنى الكثير أو القليل وقد لا تعنى شيئاً على الإطلاق حسب درجتها وظروف أخرى. أما في العصور القديمة فإن الالتزامات الأساسية لصلة القربى لم يكن لها علاقة بدرجات القرابة، بل كانت تفرض على كل فرد من أفراد العشيرة وبنفس الدرجة والقوة. فإذا كانت حياة شخص قدسية عنده وكل ما يمسه يمسك بدوره لم يكن من الضروري أن تنتهي إلى جد واحد؛ بل يكفى

أنكما تنتسبان إلى عشيرة واحدة تحملان اسمها. أما كنه عشيرتك فهو أمر يحدده العرف، وهو مال م يكن ثابتاً في كل مراحل المجتمع؛ فكان الرجل في أقدم المجتمعات السامية ينتسب إلى عشيرة أمه، وفي عصور لاحقة كان ينتسب إلى عشيرة أبيه. إلا أن جوهر صلة القرابة كان مستقلاً عن النمط الخاص من العرف. فالاقرباء هم مجموعة من الأفراد ترتبط حياة كل منهم بحياة الآخر فيما يمكن اعتباره وحدة جسدية لدرجة أنه يمكن اعتبارهم أجزاء لروح واحدة. فكان أفراد العشيرة الواحدة يعتبرون أنفسهم كياناً حياً واحداً أو كتلة حية واحدة من دم ولحم وعظم ما أن يصاب بعضو منها حتى تتعانى سائر أعضائها. وتتجلى هذه الفكرة في اللغات السامية في كثرة من أنمط الكلام المألوفة. ففي حالة ارتكاب جريمة قتل تجد أن البدو العرب لا يقولون «إن دم من الناس أو صن قد سفك»، بل يقولون إن «دمنا قد سفك». وفي العبرية تجد أن العبارة التي يؤكّد بها الشخص على قرياه هي «أنا عظمك ولحمك». ^٩ و«اللحم» في كل من العربية والعبرية مرادف «للعشيرة» أو ذوى القربي. ^{١٠} وقد لا يزيد هذا اللفظ عن تشبّيه مجازي ليس له نتائج عملية. ولكن ليس في الفكر القديم حد فاصل بين ما هو مجازي وما هو حرفى، أو بين أسلوب التعبير وأسلوب إدراكه؛ فلكل من العبارة والرمز صفة الواقع. فإذا كانت القرابة تعنى الاشتراك في كتلة واحدة من اللحم والدم والعظم فمن الطبيعي أن تتوقف على ولادة الفرد من جسم أمه وبالتالي فهو جزء من لحمها منذ ولادته وعلى رضاعته من لبنها. لذا فإننا نجد عند العرب أن رباط الرضاع يربط بين الطفل المرضع ومن أرضعه وقومها كرباط الدم. وبعد نظامه تستمر تغذية لحمه ودمه وتتجدد هما بالطعام

الذى يشار كهم فيه. من ثم فإن المشاركة فى الطعام يمكن اعتبار أنها تؤكى بل شكل صلة القرابة بكل ماءحمله الكلمة من معانٍ.¹¹ وبالنسبة لمبدأ القربان فمن الأفضل أن نفرق بين هاتين النقطتين. إذ كانت دائرة الدين الواحد والالتزامات الاجتماعية المشتركة تتطابق مع دائرة القرابة الطبيعية،¹² وكان الإله نفسه ينظر اليه على أنه ينتمى إلى نفس الأصول التي ينتمى إليها أتباعه. لذا فقد كان من الطبيعي لأهل العشيرة والهؤم الذى ينتمى إليهم بصلة الدم أن يدعمو أخوتهم عن طريق الالتفاء معاً من حين لآخر حتى يغذوا حياتهم المشتركة بطعام واحد على مائدة واحدة ليس للغرباء مكان عليها. وتعد «مائدة العشيرة المقدسة» (sacra gentilicia) عند الرومان من أوضاع الأمثلة على هذا القربان العشائرى الذى يجمع العشيرة كلها بصفة دورية منتظمة. وكما هو الحال فى المجتمع البدائى لم يكن من الممكن للفرد أن ينتمى إلى أكثر من عشيرة واحدة، لذا لم يكن للفرد أن يشارك فى مائدة عشيرتين، إذ أن هذا يلوث صفاء دم العشيرة ودينه. وكانت «المائدة» عند الرومان تتألف من قربain سنوية مشتركة يقوم أهل العشيرة فيها بتكريم آلهة العشيرة ومن بعدهم «أرواح» أسلافهم بحيث يتم جمع العشيرة بأكملها أحياءاً وموتاها فى الطقس الدينى.¹³ أما الشبه بين أقدم الاحتفالات القرابانية عند الساميين و«مائدة العشيرة المقدسة» عند الرومان فهذا مسألة استقراء وليس ثم دليل مباشر عليها، ولو أنه أمر شبه مؤكد. وقد سبق أن بينا فى المحاضرة الثانية أنه لم يكن هناك استثناء عند الساميين من القاعدة العامة الشى ترى أن دائرة الدين والعشيرة كانتا متطابقتين فى الأصل. إذ فالشى الوحيد الذى يحتاج الى دليل

إضافي هو أن الطقس القرباني عند الساميين كان موجوداً بالفعل في هذا النطاف البدائي من المجتمعات. وهي مسألة مؤكدة أخلاقياً لأسباب عامة؛ فطقس كالمائدة القربانية له نفس السمات العامة في كل أنحاء العالم وتجده عند أشد الشعوب بدائية ومن المرجح بطبيعة الحال أنه يعود إلى أقدم مراحل النظام الاجتماعي. وما يؤكد هذا الرأي أنه بعد أن كانت بعض العشائر في التردد على قدس واحد وفي عبادة نفس الإله كان الأتباع لا يزالون يجتمعون لأغراض قربانية على أساس القرابة. وفي عصر شاول وداود كانت كل أسباب بنى إسرائيل قد تحدثت منذ عهد بعيد سابق على عبادة يهوه، إلا أن العشائر ظلت تحفظ بقريانها العشائرى السنوى الذى كان كل فرد في الجماعة يتلزم بحضوره.^{١٤} أما الشاهد الأشد حسماً نياطينا من الجزيرة العربية حيث لم يكن الناس كما رأينا يشترون معاً في طعامهم إلا إذا كانت تربط بينهم صلة القرابة أو عهد له ما للقرابة الطبيعية من قوة. وفي ظل مثل هذه القاعدة كان لا بد للوليمة القربانية أن تقتصر على أولى القربي، وكانت العشيرة هي أكبر دائرة يمكن أن تتحدد في عمل قرباني. لذا فمع أن الأقدس الكبri بالجزيرة العربية في عصور الوثنية كان يتتردد عليها في أوقات الحج قوم من قبائل شتى يجتمعون بها لفترة في حماية الرب لمجد أن مشاركتهم في عبادة موضع مقدس واحد لم يكن يربط بين العشائر الغربية في آية وحدة دينية؛ فكانوا يتبعون جنباً إلى جنب، ولكن دون أن يكون بينهم رباط يوحد بينهم. ولم يتحول الحج إلى رباط للأخوة الدينية إلا في الإسلام، في حين أن وجوب دخول مختلف القبائل في مبارأة للشاحر وتبادل الهجاء قبل الفروغ من العيد في عصور الوثنية

كان هو الذى يعيدهم من حيث أتوا وقد تأججت نار ضغائتهم القدية من جديد.^{١٥}

إن القول بأن المائدة القرىانية كانت فى الأصل وليمة للأهل وذوى القرى يوحي للتفكير الحديث بأن النمط البدائى منها كان يتمثل فى محبط العائلة وأن القرابين العامة التى كانت العشيرة كلها تجتمع فيها لم تكن إلا امتداداً مثل هذه العبادة الأسرية التى كانت تعملى كل مائدة عائلية فى روما القدية. فلم تكن العائلة فى روما تترك مائدة العشاء إلا بعد أن يتم وضع جزء من الطعام على الموقد تقدمة للألهة الحارسة للبيت، والتفكير المعاصر الذى يعتبر أن الجماعة ليست إلا دائرة موسعة من العائلة ينظر إلى القرابين العشائرى باعتباره توسيعاً لهذا الطقس الأسرى. إلا أن اعتبار العشيرة مجرد عائلة مكبرة لا ينفع ونتائج البحوث الحديثة. فالقرابة أقدم من الحياة الأسرية، ولم تكن جماعة الأسرة أو العائلة فى أشد المجتمعات التى نعرفها بدائية فرعاً من العشيرة، بل كانت تضم أعضاء من العديد من العائلات. وكانت القاعدة لا يتزوج البدائى من نساء عشيرته، وكان الأطفال ينتمون لعشيرة الأم، وبالتالي لم يكن لهم رباط دم بأبيهم. وفي مجتمع كهذا لم يكن ثم حياة أسرية وبالتالي لم تكن هناك مائدة عائلية مقدسة. وقبل أن تكتسب المائدة العائلية مغزلاً الدينى الذى كان لها فى روما لابد أن يتتوفر شرطان: إما أن ينحل الارتباط البدائى بين الدين والعشيرة، أو أن تتوفر وسيلة تجعل أفراد الأسرة كلهم من دم واحد وهو ما كان يحدث بروما من خلال قاعدة تدمج الزوجة فى عشيرة الزوج بمجرد زواجها منه.^{١٦} وكانت أشد الشعوب بدانية لديها قواعد للطعام تقوم على مبدأ القرابة، أى أن

المرء ليس له أن يأكل لحم الحيوان الطوطي لعشيرته؛ وكانت لها بعض الطقوس الخاصة بطبيعة المائدة القرابانية الخاصة بذوى القربى؛ ولكن لم تكن عادة البدائيين أن يحملوا طعامهم العادى ليقيموا موائد أسرية عادية. بل جرت العادة عندهم بأن يأكلوا فى أوقات غير منتظمة وكل على حدة، وترسخت هذه العادة بالأحكام الدينية التى كانت غالباً مانحراً على عضو المائدة أن يأخذ نصيب غيره من الطعام.

وليس بين أيدينا دليل مباشر على قواعد الساميين وعاداتهم فى عصر وحيثيتهم البدائية، ولو أن هناك عدداً من الدلائل غير المباشرة على أنهم كانوا فى الأصل يعترفون بالقرابة عن طريق الأم، وأن الرجال كانوا فى الغالب يتزوجون من جماعات غريبة. ويفترض أن السامي فى هذه المرحلة من تطور المجتمع لم يكن يأكل مع زوجته وأطفاله، ومن المؤكد أنه لو فعل ذلك لما كان للطعام طابع دينى باعتباره إقراراً بالقرابة والتبعية لإله جماعة ما. إلا أن الطعام العائلى لم يحدث أن تحول إلى عرف ثابت عند الساميين عامة. وفي مصر حتى يومنا هذا لمجد من الناس من لا يأكل مع زوجته وأولاده^{١٧} والأولاد غير البالغين عند العرب لا يحررُون على تناول الطعام أمام آبائهم، بل يأكلون وحدهم أو مع نساء البيت^{١٨}. ولاشك أن عزل النساء قد أعاد تطور الحياة الأسرية فى الدول المسلمة؛ إلا أن هذا العزل لم يطبق تماماً فى الصحراء، ومع ذلك لانجد امرأة تأكل أمام الرجال فى شمال الجزيرة العربية^{١٩}. ونرى من جانبنا أن هذه العادات نشأت فى الأصل فى عصر لم يكن الرجل وزوجته وأسرته ينتمون فيه إلى عشيرة واحدة فى العادة، وكان أهل العشيرة فيه فقط هم

الذين يأكلون معاً. ٢٠ وعلى الرغم من ذلك تظل هناك حقيقة ثابتة وهى أن الطعام العائلى البوانى فى الجزيرة العربية لم يحدث أن اتخد طابع العرف الثابت والمجزى الدينى الذى كان للعشاء الرومانى. ٢١

من ثم فلامجال لإرجاع الوليمة القربانية الى الطعام العائلى، بل من الأرجح اعتبارها منذ البداية وليمة عامة تضم أعضاء العشيرة الواحدة. ولا ينطبق ذلك إلا على الجزيرة العربية بل على الساميين عامة، وهو ما يستدل عليه بناء على أسباب عامة، حيث أن ديانة الساميين نشأت عن أصل مشترك، ويتتأكد الاستدلال بلاحظة عدم وجود أى أثر لإضفاء طابع قربانى على الطعام العائلى العادى حتى عند الساميين الزراعيين. ولم يكن الموقد المزلى عند الساميين مذبحاً كما هو الحال في روما. ٢٢

كانت كل أنواع الطعام البشرى تقدم للآلهة، وأى قد منه كان كافياً فى عرف كرم الضيافة العربية لعقد رباط بين شخصين يقوم على مبدأ أن الأقارب فقط يأكلون معاً. لذا يبدو أن أى نوع من الطعام تشارك فيه جماعة من الأقارب قد يشكل وليمة قربانية. والأرجح أن الفارق الذى يميز الوليمة عن وجبة الطعام العادى لا يكمن فى مادة الطعام أو وفرته، بل فى طابعها العام. فحين يأكل الناس وحدهم لا يدعون الإله لمشاركتهم طعامهم، أما حين تتناول العشيرة طعامها معاً ككتاب جماعى واحد فإن إله الجماعة لابد أن يكون طرفاً فيه.

على أية حال ليست هناك وليمة قربانية طبقاً للعرف السامى إلا بذبح ذبيحة. والقاعدة فى التشريع الالوى أن التقدمة النباتية حين تُقدم وحدها تخصص بأكملها للإله ولا مجال فيها وليمة يشارك فيها الأتباع، وهو ما يتفق

والتاريخ الأقدم حيث لا يجده وليمة قربانية لا يكون اللحم جزءاً منها. ونفس العرف لم يجده عند العرب حيث كانت الوليمة الدينية تحتوى على ذبيحة. لذا فالأرجح إذا نظرنا إلى الأمر من جانبه الإنساني البحث أن ذبح ذبيحة كان في العصور الأولى هو الشيء الوحيد الذي كان يجمع العشيرة كلها معاً حول مائدة واحدة. كما أن كل ذبيحة كانت تعدد قرباناً عشائرياً، أي أن الحيوان الأهلي لم يكن يذبح إلا لإعداد مائدة عامة للأهلي. وهذه الفرضية الأخيرة قد تبدو غريبة، لكنها تتأكد بالدليل المباشر الذي يسوقه نيلوس على عادات عرب صحراء سيناء في أواخر القرن الرابع الميلادي. إذ كان هؤلاء العرب يقتاتون على النهب أو على الصيد بالإضافة إلى اللبن من ما يشتهم. وحين كانوا يعانون نقصاً في هذه الموارد كانوا يلجأون إلى لحم إبلهم حيث كان يتم ذبح أحدهما لكل عشيرة أو لكل جماعة تقيم خيامها معاً - وكان أعضاؤها ونقاً للعرف العربي جزءاً من عشيرة - وكان الأهلي يسرعون بالتهام اللحم شبه نبي بعد إنصافه قليلاً على النار.^{٢٣}

ولإدراك قوة هذا الدليل علينا أن نستذكر أن العرب في ذلك الوقت كانوا يعرفون الملكية الخاصة للإبل، ولم يكن هناك سبب يمنع المرأة من قتل حيوان لطعام أسرته. ومع أن الجمل قد يكون كثيراً على عائلة واحدة أن تتناول لحمه طازجاً، فقد عرف العرب فن تخزين اللحم بقطيعه إلى شرائح وتبغيفه في الشمس وكانوا يمارسونه. وفي ظل هذه الظروف كان لابد للذبح الخاص أن يصبح عادة مالم يكن ثم عرف قبله يحرمه. وإذا كان اللبن والفرائس وحصيلة النهب طعاماً خاصاً يُؤكل بأى طريقة فإن الجمل لم يكن يُسمح بقتله وتناول

لحمة إلا في طقس عام يشارك فيه الأهل جميا.

يعتبر هذا الدليل على درجة من القوة لأن ذبح الجمل وقت الجموع عند العرب الذين يتحدثون بهم نيلوس لم يكن يعد قربانا للآلهة على مایيدو. إذ أنه بعد عدة صفحات يشير صراحة إلى القرابين التي كان مؤلاء العرب يتقدرون بها لنجمة الصبح وهي الإله الوحيد المعترف به عندهم. ولم تكن هذه الطقوس تقام إلا عند ظهور النجمة، وكان لا بد من التهام الذبيحة -لحمةها وجلدها وعظمها- قبل شروع الشمس واختفاء النجمة. كان هذا النوع من القرابين قاصرا بالضرورة على المواسم التي كان كوكب الزهرة فيها بعد نجمة صبح؛ أما الحاجة للذبح جمل للطعام فقد ينشأ في أي موسم، وهو ما قد يستدل منه على أن الذبيحة في الحالة الأخيرة لم يكن يعترف بأن لها طابعا قربانيا. وكان العرب في الحقيقة قد تجاوزوا المرحلة التي لم يكن بها ما يسرر الذبح بل لأغراض قرباني. ويرجع المبدأ الذي يرى للإله نصيبا في كل ذبيحة إلى ديانة العشيرة في عصر كان الإله القبلي نفسه فيه من سلالة القبيلة حيث لم تكن مشاركته في الوليمة القربانية سوى أحد جوانب القاعدة التي تقضي بعدم حرمان أي فرد من أفراد العشيرة من نصيب في الذبيحة. إلا أن العرب الذين يتحدثون بهم نيلوس كانوا قد توقفوا كالعرب عامة في أواخر عهود الوثنية عن تقديم القرابين للآلهة القبليين أو المشائيرين الذين كانت وليمة العشيرة ترتبط بعبادتهم أصلا. ولم يكن كوكب الزهرة إليها قبليا، بل كان إليها لكل عرب الشمال بغض النظر عن العشيرة وهو ما نعرفه من مصادر شتى. لذا فلاغر أن نصادف ذبحا لا دور للإله غير القبلي فيه؛ إلا أنه مما يذكر أن الذبيحة بعد أن فقدت طابعها القرباني كان

لايزال من الضروري أن تكون الذبيحة من شتون العشيرة كلها، ومن ناحية أخرى فالناموس الذي يقضى بأن كل ذبح شرعى يعد قربانيا عند العبرانيين ظلت سارية ملبدة طويلاً بعد أن أحل رب البيت تقديم قرابين خاصة عن أسرته، وهي سمة مميزة للتطور الفريد للجزيرة العربية حيث يشير ظهارون إلى أن الحس الدينى بها كان يتوارى أمام الإحساس بقدسية دم العشيرة. وفي مواضع أخرى عند الساميين نرى الديانة القديمة وقد أفلتت من النظام القبلى الذى قامت عليه وتکيفت مع الأنماط الجديدة للحياة القومية؛ أما فى الجزيرة العربية فقد احتفظت نواميس العشيرة وعاداتها بقدسيتها التى تستمدّها أصلاً من علاقتها بديانة العشيرة بعد أن نُسِيَ إلّه العشيرة أو انزوى إلى مكانة ثانوية. ومع ذلك نعتقد أن أكل لحم الإبل احتفظ بطابعه الدينى عند العرب حتى بعد أن زال ارتباطه بالقرابين الرسمية؛ إذ كان الامتناع عن تناول لحم الإبل وحرم الوحش وصفة وصفها سيميون ستايلaitis للعرب الذين استجابوا للدعوة التبشيرية،^{٢٤} ولازال هناك بقايا من المفزي الدينى لولائم لحم الإبل في التراث الإسلامي.^{٢٥} يمكن إرجاع استمرار تحريم الذبح الخاص بفرض الاستخدام الشخصى عند العرب إلى نمط معدل منه في أجزاء أخرى من الجزيرة العربية بعد عصر نيلوس بحلا طويلة. وحتى في العصور الحديثة حين يتم ذبح شاة أو جمل إكراما لضيف فقد جرت العادة بأن يفتح المضيف بيته بغير أنه أو يوزع أكبر قدر ممكن من اللحم عليهم. وغير ذلك قد يعد شحراً لكنه ليس محراً، والأدب العربي القديم يعطى انطباعاً بأن هذا المعرف كان في العصور القديمة أعلى مما هو عليه اليوم وأن كل من بالخيام المحبيّة كانوا يؤخذون في الاعتبار حين تذبح ذبيحة

للطعام. ٢٦ والأهم من ذلك أن الاعتقاد بأن الجوع في حد ذاته لا يبرر الذبح إلا إذا كان للعشيرة كلها كان راسخاً لدرجة جعلته يفوق الاعتقاد بأن كل ذبح يعتبر قرباناً. وهذه الحقيقة كافية لمحو أي شك في الفرضية التي ترى أن كل ذبح كان في الأصل قرباناً عشارياً، وفي الوقت نفسه فإنها تضفي على ذبح الذبيحة بعداً جديداً بتصنيفه ضمن الأنفال التي كانت محرمة على الفرد في المجتمع البدائي ولا تجد ما يبررها إلا إذا تحملت العشيرة كلها مسؤوليتها. وليس هناك على حد علمي إلا نوعية واحدة من الأفعال معترف بها عند الشعوب القدية وينطبق عليها هذا الوصف، ألا وهي الأفعال التي تتضمن انتهاكاً لحرمة دم القبيلة. والحقيقة أن الروح التي يحرم على أي بدوي فرد إزهاقها ولا يمكن التقرب بها إلا برضاء العشيرة ومشاركتها الجماعية تقف على قدم المساواة مع روح الأخ في القبيلة. فليس لأى منهما أن تُزهق عن طريق العنف الفردي، بل برضاء العشيرة وإله العشيرة. والتماثل بين الحالتين يتضح تفصيلياً فيما يمكن اعتباره تشابهاً بين طقس القربان وطقس إعدام أحد أفراد القبيلة. ففي كلتا الحالتين لا بد من رضا أكبر عدد من أعضاء العشيرة بل من مشاركتهم في الفعل أيضاً حتى يمكن توزيع أية مسؤولية قد تترتب عليه على العشيرة كلها بالتساوي. وهذا هو المفزي في الأسلوب العبراني القديم للإعدام حيث كانت الجماعة كلها تشرك في رجم المذنب.

إن فكرة حماية حياة حيوان مفترس بنفس الوازع الديني الذي يحمي حياة أحد أفراد العشيرة هي فكرة لمجد صعوبية في فهمها أو نراها أنساب لعصر متاخر ثبتت فيه الأحساس منها للحياة الخشنة للعصور البدائية. إلا أن هذه الصعوبية

تنشأ أساساً من تبنيها لوجهة نظر زائفة. فلاشك أن الإنسان في تلك العصور الأولى لم يكن لديه تصور لقدسية روح الحيوان بهذه الصورة، بل لم يكن لديه أى تصور لقدسية روح الإنسان بهذه الصورة. فكانت حياة أحد أفراد عشيرته مقدسة بالنسبة له لا لأنه إنسان بل لأنه من ذويه؛ وبنفس المنطق كانت حياة الحيوان الطوطمى مقدسة بالنسبة للإنسان البدائى ليس لأنه كائن حى، بل لأن كلاهما نشأ من أصل واحد، فهما أبناء عمومة.

من الواضح أن نظرة عرب عصر نيلوس للذبح الجمل كان من هذا النوع؛ إذ لم يكونوا يمانعون في قتل الفراشس وأكل لحمها. أما الجمل فما كانوا ليقتلوا إلا في ظل نفس الظروف التي تجيز لكتير من البدائين قتل طوطفهم، أى تحت ضغط الجحود أو في طقوس دينية استثنائية.^{٢٧} من ثم فالتطابق بين العادة العربية والطوطمية تام باستثناء نقطة واحدة. فليس ثم دليل مباشر على أن المبدأ الذى يحرم الذبح الفردى للجمل يرجع فى أصله الى مشاعر القربي. ولكن كما رأينا هناك دليل غير مباشر على أن رضا العشيرة ومشاركةها التى كانت شرطاً لمشروعية ذبح الجمل كانت أيضاً شرطاً لحلية قتل أحد الأقرباء. ولاتتوقع العثور على دليل مباشر، فمن غير المرجح أن يكون عرب عصر نيلوس كانت لديهم تصورات واضحة عن المجرى الأصلى للنوماميس الموروثة عن مجتمع أشد بدائية.

والفرضية المدى ترى أن احترام العرب لحياة الجمل نشأت عن نفس مبدأ القرابة بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان، وهو العنصر الأول في الطوطمية، لاتساوى شيئاً إذا ارتكزت على رأى منعزل عن أحد أفرع الجنس العربى.

ولكن يلاحظ أن نفس القيود المفروضة على الذبح الفردى للحيوان كانت على الأرجح مفروضة فى العصور القديمة عند الساميين كافة. وقد عثروا على سبب يسرر الاعتقاد بأنه لم يكن عند الساميين الأوائل عامة أى ذبح مشروع إلا للقرايبين، كما عثروا على ما يسرر الاعتقاد، بعيداً عما ساقه نيلوس من شواهد، بأن كل القرابين السامية كانت فعلاً جماعياً. وإن صحت هاتان الفرضيتان تكون المحصلة أن كل الساميين كانوا يوماً يحافظون على حياة الحيوانات المخصصة للقرايبين وكانوا يحرمون ذبحها إلا باتفاق العشيرة، أى فى ظل ظروف عائلة تلك التى تبرر قتل أحد الأقارب. وإن انتفع أن تحرير الذبح الفردى لحيوان مخصص لقرايبين لم يكن مجرد خاصية فريدة لعرب عصر نيلوس، بل كان سائداً فى حقبة مبكرة عند كل الساميين، لاكتسب الرباط الذى يربط التحرير بشعور بالقرابة بين الأتباع والذى ينبع من المصداقية. وحيثنى ينبعى البحث عن أصل التحرير فى إحدى العادات الفكرية السائدة والشديدة البدائة، ويجب أن نشير إلى أن الشعوب البدائة لم تكن لديها قواعد سلوكية عدا تلك التى تقوم على مبدأ القرابة.^{٢٨} وهذه هي القاعدة العامة التى سادت فى كل ماتوفر من شواهد عن المجتمعات البدائية، ومامن شك فى أنها سادت بين الساميين الأوائل. والحقيقة أن هذه القاعدة ظلت سائدة دون تغير يذكر بين العرب حتى ظهور الإسلام. فلا قدسيّة لروح ولا لعقيدة إلا إذا كانت داخل دائرة صلة الدم والقربى.

وهكذا فإن الفرضية الأولى التى ترى وجود صلة بين هذا التحرير ونكرة القرى بين بعض الحيوانات والبشر تكتسب قوة كبيرة ويصعب تجاوزها إلا إذا

كان لدى من يرفضونها الدلائل على أن نكارة القرابة بين البشر والحيوانات بنفس الصورة التي وجدت عليها عند أشد الشعوب بدائية كانت غريبة تماماً على الفكر السامي أو على الأقل لم يكن لها مكانة هامة في الفكر الديني القديم لهذا الجنس. إلا أنها لانتفى عباء التدليل على المعارضين.

وكانت قد سُنحت لها الفرصة في سياق آخر لأن أبين بوفرة من الشواهد أن الساميين الأوائل كثيرون من البدائيين من سائر الأجناس لم يكن لديهم خط فاصل واضح للتمييز بين طبيعة الآلهة وطبيعة البشر وطبيعة الحيوان ولم يجدوا صعوبة في الإقرار بصلة القربي بين (أ) الآلهة والبشر (ب) الآلهة والحيوانات المقدسة (ج) عائلات البشر وعائلات الحيوان.^{٢٩} وفيما يتصل بالنقطة الثالثة فإن الدليل المباشر مفتت ومتفرق؛ ويكتفى أن ندلل على أن صلة القربي بين أجناس البشر وأجناس الحيوان لم تكن غريبة على الساميين، ولكن لا يكتفى أن ثبت أن مثل هذه العقيدة كانت مائدة مما يسرر لنا أن نعتبرها من المبادئ الجوهرية التي قامت عليها الطقوس الدينية السامية. ولكن ينبغي أن نتذكر أن النقاط الثلاث متصلة ببعضها البعض لدرجة أن ثبوت أي نقطتين منها يعني ثبوت الثالثة بالضرورة. وفيما يتعلق بالنقطة (أ)، لا جدال أن القرابة بين الآلهة وأتباعهم من المبادئ الأساسية في الديانة السامية؛ فنجدها سائدة وفي أنماط متعددة وتطبيقات كثيرة لدرجة أنها لا نستطيع أن ننظر إليها إلا كواحدة من أشد مبادئ الديانة القديمة انتشاراً وعالية. وفيما يتعلق بالنقطة (ب)، كان الإيمان بالحيوانات المقدسة التي تعامل بها يليق بالكائنات الإلهية من قديسية عنصراً أساسياً في أكثر المعتقدات السامية انتشاراً وأهمية. وكانت كل الآلهة الكبرى للساميين الشماليين لها حيواناتها المقدسة وظللت تُعبد في هيئة حيوانات أو

بالارتباط برموز حيوانية حتى عصر متأخر؛ ولاشك في أن هذا الارتباط كان يعني ضمناً وحدة نوع حقيقة بين الحيوانات والآلهة بمقتضى أن للكلائنات المقدسة كالحمام والأسماك قدسيّة إلهية من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، بمقتضى الأساطير المتعلقة بالآلهة كتلك التي تحمل الإلهية الحمام تولد من بيضة، وأساطير التحول كأسطورة بامييس التي تقول إن الإلهة السمكة وابنها كانا قد تحولا إلى سمكين.^{٣٠}

وإذا كانت صلة القربى بين الآلهة وأتباعهم من ناحية وبين الآلهة وبعض فصائل الحيوان من ناحية أخرى مبدأً راسخاً في ديانة الساميين ويتبين في كل مقدسات جنسهم فلابد لنا أن نستنتج أن صلة القربى بين عائلات البشر وفصائل الحيوان كانت فكرة راسخة بنفس القدر ونست夠 أن نكتشف أن الحيوانات المقدسة حيّثما وجدت سيعاملها البشر كما يعاملون ذوى قرباهم. إن أية ديانة تقوم على صلة القربى حيث يكون الإله وأتباعه من أصل واحد يعد مبدأً قدسيّة والقربى فيها صنوان. قدسيّة حياة أحد الأثرياء وقدسيّة الإله ليسا شيئاً، بل شيئاً واحداً؛ فالشئ الوحيد المقدس هو في نهاية الأمر حياة القبيلة المشتركة أو الدم الواحد الذي هو الحياة. وكل كائن يشارك في هذه الحياة مقدس ويمكن وصف قدسيّته بأنها مشاركة في الحياة والطبيعة الإلهية أو مشاركة في دم العشيرة.

من ثم فإن الافتراض القائل بأن حيوانات القرابين كانت في الأصل تعامل معاملة الأقارب يوازي الافتراض القائل بأن القرابين كانت تنتقى من بين حيوانات من نوع مقدس تحظى حياته في الأحوال العادية بحماية القواعد

والأحكام الدينية؛ ويكن سوق نُمَّ هائل من الشواهد الدالة على هذا الأمر لا بالنسبة للقرابين السامية وحدها، بل للقرابين القديمة عامة.

وفي أواخر عصور الوثنية حين كان أكل لحم الحيوان شائعاً وحين انزوت القاعدة التي ترى أن كل ذبح شرعى بعد قربان، انقسمت القرابين إلى نوعين؛ قرابين عادية حيث كانت الذبائح من الأغنام والثيران وغيرها من الحيوانات التي كان لحمها يؤكل في العادة، وقرابين غير عادية حيث كانت الذبائح حيوانات كان لحمها يُعد محظياً. وينبئنا الإمبراطور جوليان^{٣١} أن مثل هذه القرابين غير العادية كان يحتفل بها مرة أو مرتين كل عام في مدن الإمبراطورية الرومانية في احتفالات صوفية، ويضرب على ذلك مثلاً قربان الكلب للإلهة هيكات. وفي هذه الحالة كانت الذبيحة هي الحيوان المقدس للإلهة؛ وكانت هيكات في الأساطير تصور وبرقتها الكلاب الآلية، وكانت في عبادتها تحب أن تخاطب باسم الكلب.^{٣٢} وهكذا فإن الذبيحة هنا ليست ذبيحة مقدسة وحسب، بل حيواناً تربطه صلة قربى بالإله صاحب القربان. ونفس هذا المبدأ يبدو كامناً في جذور كل القرابين الاستثنائية للحيوانات النجسة، أي الحيوانات التي لم تكن تؤكل في الأحوال العادبة، إذ سبق أن رأينا أن فكرتي النجاسة والقدسية كان ينتميا تداخلاً في المفهوم البدائي عن المحرمات. وإنى لأترك لعلماء الكلاسيكيات مهمة تتبع هذا التداخل في قرابين الإغريق والرومان؛ أما بالنسبة للساميين فحرى بنا أن نثبت هذا الأمر بالتفصيق في تفاصيله من خلال ما نعرفه من قرابين الحيوانات النجسة.

١. الشنزير: كان أهل حران الوثنيون حسب رواية التديم يتقربون بالختزير

ويأكلون لحمه مرة كل عام.^{٣٣} وكان هذا من الاحتفالات القديمة، إذ لمجرد
بقدره من ضمك من طقوس عبادة أفروديت وأدونيس الساميين. وكان الخنزير محظى
في العبادة العادية لأفروديت، أما في قبرص فكانت المخازير البرية تذبح قربانا
مرة في الثاني من إبريل من كل عام.^{٣٤} ووردت إشارة إلى نفس هذا القربان
بسفر أشعيا بوصفه عملاً مكروراً^{٣٥} يرتبط بالتقرب بحيوانين لجسرين آخرين
وهما الكلب والفار. ويشير لوسيان إلى أن الخنزير كان مقدساً عند
السورين،^{٣٦} وتأكد قدسيته بالنسبة لأفروديت وعشناز لدى أنتيغونيس
^{٣٧} (ap. Athens. ii. 49)

٢. الكلب: ووردت إشارة إلى هذا القربان كما رأينا بسفر أشعيا، ويبعد أن
هناك إشارة إليه أيضاً بوصفه طقساً قرطاجياً لدى جوستين (Justin, xviii. 1.)
حيث ورد أن داريوش أرسل رسالة إلى أهل قرطاجة ينتمون فيها من التقرب
بذبائح آدمية ومن أكل لحم الكلاب، والسياق هنا يشير ضمناً إلى اعتباره
طعاماً دينياً. وفي هذه الحالة فإن الروايات لا تربط بين الطقس وإلهه بذبح
الكلب قربانا له،^{٣٨} إلا أننا نعرف من التديم أن الكلب كان مقدساً عند أهل
حران، فكانوا يقدموه له القرابين، وكانت الكلاب في بعض الطقوس السرية
يتم إعلانها إخوة للمتقرب إليه.^{٣٩} وقد نعثر على إشارة إلى هوية الإله الذي
يقدم له الكلب قربانا لدى يعقوب السريجي الذي يذكر «الإله ذا الكلاب»
بوصفه أحد آلهة كاراي.^{٤٠} وقد نجد وجه شبه بين هذا الإله والصياد هرقل
الأشوري الذي ورد ذكره لدى تاسيتوس.^{٤١} كما يظهر هرقل صور أو
ملکارث ويصحبه كلب في أسطورة اختراع الصبغة الأرجوانية كما وردت

عند بولكس (٤٦، ١) وملالاس (ص ٣٢، ٤٢) وفي التراث الإسلامي تضفي على الكلاب السوداء سمات الجبان، وهو ما قد يشير ضمناً إلى أنها كان لها بعض القدسية في الوثنية.^{٤٣}

٣. السمك: كان السمك أو بعض أنواعه على الأقل يعتبر مقدساً لدى أتارجاتيس ومحرماً أكله عند كل السوريين حيث كانوا يعبدونه، وكانوا كأهل الطوطم يعتقدون أن من أكل لحمه المقدس أصابته الترحة.^{٤٤} إلا أن مناسيس (ap. Athens. viii. 37) يبنتنا أن السمك كان يُطبخ يومياً ويُقدم على على مائدة الإلهة ويأكله الكهنة فيما بعد؛ وتصور الخرطبيش الأشورية السمك وقد وضع على المذبح أو وهو يقدم أمامه بينما لمجد في مثال آخر شخصاً يقف في وضع تعبد وهو يرتدي أو بالأحرى يتخفى في هيئة سمكة ضخمة.^{٤٥} ومنعنى هذا التخفى معروف من عدة طقوس بدائية؛ فهو يعني أن العابد يقدم نفسه بوصفه سمكة، أي كأحد أقارب قريانه وكأحد أقارب الإله صاحب القربان.

٤. الجرذ: يعد الجرذ من القرابين المكرورة في سفر أشعيا (٦٦/١٧) جنباً إلى جنب مع الخنزير و "الرجس" (شَقَّصَنْ). وينطبق هذه اللفظ الأخير في التشريع اللاوي^{٤٦} على الهوام الراحفة عامة (شَقَّصَنْ = "حَشَنْ" في العربية)، وهو مصطلح يشمل الجرذان وغيرها من ذوات الأربع التي تسمى هوام أيضاً. وكل هذه الكائنات كانت تُعد على درجة عالية من التجاوز وكانت تُجسّس كل مائل منه. ويصعب تفسير مثل هذا المحرمات الصارمة إلا بانتراض أنها كانت لها سمات خارقة للطبيعة وشيطانية كالحنش العربي.^{٤٧} والحقيقة أنها لمجدها سفر حزقيال (٨/١٠) بوصفها موضوعاً للشعوذة. ولأنه من أين استثنى

ابن ميمون قوله بأن أهل حران كانوا يتقررون بجرذان الحقول،^{٤٨} إلا أن الدليل التوراتي كاف لما نهدف اليه.

٥. الخيل: كانت الخيل مقدسة بالنسبة لإله الشمس إذ يتحدث سفر الملوك الثاني (١١/٢٢) عن الخيل التي كان ملوك يهودا يكرسونها لهذا الإله- وهي خرافة قضى عليها يوشيا. وفي رودس حيث كان الدين ذا طابع سامي كان يتم إغراق أربعة جياد في البحر قربانا في العيد السنوي للشمس.^{٤٩} وكان الحصان للجحّ (بيجاسوس)، رمزاً مقدساً لأهل قرطاجة.

٦. الحمام: لم يكن الساميون يلمسون الحمام ولا يأكلون لحمه، في حين كان الرومان يذبحونه قربانا لفينوس^{٥٠}؛ ولما كانت عبادة فينيوس الرومانية في العصور المتأخرة تقوم في معظمها على قلس إيركس الفينيقي حيث كانت للحمام قدسية خاصة باعتباره رفيق عشتار،^{٥١} فربما كان هذا من الطقوس السامية ولو أني لم أثر على دليل قاطع على ذلك. والأرجح أنه كان قربانا شديداً الندرة؛ لأن الحمام عند الساميين كانت له قدسية خاصة ويشير النديم صراحة إلى أنه لم يكن يذبح قربانا عند أهل حران.^{٥٢} لكنه كان عند العبرانيين من القربانين التي سترى من حين لآخر مساير اعتبارها شديدة الشبه بالطقوس الصوفية؛ وفي «كتاب الأحداث» (٦، ٤٥٩ وما بعدها) نجد أن ساحرات روما كن تستدعين عرافاً أرمنياً أو سريانياً للتقارب بمحمامه أو دجاجة أو كلب أو بطفل أحبياناً. وفي هذا السياق هناك قربان استثنائي أو صوفي يشار إليه ضمناً.^{٥٣}

والدليل على تلك الأمثلة غير خافٍ. فحين يتم التقارب بحيوان نجس فهو

حيوان مقدس أيضاً. وإن تحدد اسم الإله الموجه إليه فالإله هو الذي يحمي قدسيّة الديبيحة، وفي بعض الحالات يدعى الأتباع قرباً لهم للديبيحة والإله سواء بالقول أو بالتخفي الرمزي. كما أن القرابان قاصر بوجه عام على بعض المناسبات الدينية السنوية في العادة، لذا فهي تتحذّل طابع احتفال شعبي. وفي كثير من الحالات يشارك الأتباع في اللحم المقدس في حين أن مجرد لمسه يعد مكرهاً في حالات أخرى. وكل هذه أشياء تجدّها عند الشعوب الطوسمية. والحيوان المقدس هنا أيضاً حرام، فهو من أقارب من يقررون بقدسيّته، وإن كان هناك إله فهو من أقارب الإله. وأخيراً فإن الطوسم يقدّم قربانًا في بعض الحالات في احتفال سنوي بطقوس خاصة ومقدسة. وفي مثل هذه الحالات قد يتم دفن اللحم أو إلقاؤه في أحد الأنهر كما كان يتم إلقاء خيول الشمس في البحر^{٥٤} لكنه يؤكّل في حالات أخرى باعتباره قرباناً صوفياً مقدساً.^{٥٥} ولا يمكن لهذه النقاط المتصلة بأشد الخرافات بدائنة أن تكون من قبل المصادفة؛ فهي تبيّن أن القرابين الصوفية كما يسمّيها جوليان، أي القرابين الحيوانية التي لا تؤكّل في الأحوال العادية، لم تكن من مبتكرات العصور اللاحقة، بل احتفظت بكمال سمات الطقس القراباني الشديد القدم.

وقد تبدو القرابين الماشية العادية كتلك التي تُذبح لتناول لحمها وكأنّها تقوم على أساس مختلف؛ إلا أن أسلوب التفكير المستقل القائم على أن القرابان برمته كان في الأصل عملاً عشائرياً أدى بنا إلى الخدش بأنّها كانت في الأصل أيضاً نقدّمات نادرة ومقدّسة بذبائح كانت أرواحها تعد في الأحوال العادية مقدّسة لأنّها كانت كالحيوانات النجسة المقدّسة من أقارب الأتباع وإلههم.^{٥٦}

والحقيقة أن هذا النوع من الإجلال والتقديس كان يوجه للماشية عند كثير من الشعوب الرعوية في شتى أرجاء الأرض. فهـى من ناحية تعتبر من أصدقاء البشر وأقربائهم، ومن ناحية أخرى كائنات مقدسة ذات طبيعة تشبه طبيعة الآلهة؛ ولم يكن ذبحها حلالاً إلا في ظل ظروف استثنائية، وفي هذه الحالة لم تكن تذبح لإعداد وجـة خاصة، بل كان بالضرورة يمثل ولـيمة عـامة إن لم يكن قريـاناً عامـاً. وأوضـح مـثال لـمـدهـ بأـفـريـقيـاـ. فيـطـلـعـنـاـ أغـاثـاـرـ كـيـدـيـسـ^{٥٧}ـ فـيـ وـصـفـهـ لـلـبـدـوـ سـكـانـ الـكـهـوـفـ بـشـرـقـ أـفـرـيـقـاـ وـهـمـ رـعـاءـ فـيـ مـرـحـلـةـ تـعـدـدـ الـأـزـوـاجـ مـنـ مـرـاحـلـ تـطـوـرـ الـجـمـعـ أـنـهـمـ كـانـواـ يـسـتـمـدـونـ قـوـيـهـمـ مـنـ قـطـعـانـ مـاشـيـتـهـمـ. وـحـينـ كـانـ الرـعـىـ يـنـتـعـشـ بـعـدـ مـوـسـمـ الـطـرـ كـانـواـ يـقـاتـاـنـ عـلـىـ الـلـبـنـ مـخـلـوـطاـ بـالـدـمـ (وـكـانـ عـلـىـ مـاـيـبـدـوـ يـسـتـمـدـ مـنـ الـحـيـوـانـاتـ الـحـيـةـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ بـالـجـزـيـرـةـ الـعـرـبـيـةـ)، وـفـىـ مـوـسـمـ الـجـفـافـ كـانـواـ يـلـجـأـوـنـ إـلـىـ لـحـمـ الـحـيـوـانـاتـ الـمـسـنـةـ أـوـ الـضـعـيـفـةـ. لـكـنـ الـجـزـارـيـنـ كـانـواـ يـعـتـبـرـونـ الـجـبـاسـ. كـمـاـ لـمـ يـكـوـنـواـ يـنـادـونـ أـىـ بـشـرـ بـاسـمـ أـحـدـ الـوـالـدـيـنـ، بـلـ كـانـواـ يـنـادـونـ بـهـ الشـيرـانـ وـالـأـبـقـارـ وـالـكـبـاشـ وـالـنـعـاجـ التـىـ يـسـتـمـدـونـ مـنـهـاـ غـلـاءـهـمـ^{٥٨}ـ. وـلـدـيـنـاـ هـاـهـنـاـ كـلـ السـمـاتـ التـىـ تـحـتـاجـهـ رـؤـيـتـاـ: فـالـحـيـوـانـاتـ مـقـدـسـةـ وـمـنـ الـأـقـارـبـ لـأـنـهـاـ مـصـدـرـ حـيـةـ الـبـشـرـ وـأـقـوـاـهـمـ وـلـاتـبـحـ إـلـىـ الـلـضـرـورـةـ، وـالـجـزـارـوـنـ الـجـبـاسـ، وـهـوـ مـاـيـسـتـنـجـ مـنـ أـنـ الـذـبـحـ كـانـ أـمـراـ مـكـرـوـهـاـ.

وـهـنـاكـ نـظـمـ مـعـالـلـةـ لـمـجـدـهـاـ عـنـدـ كـلـ الشـعـوبـ الرـعـوـيـةـ الـأـفـرـيـقـيـةـ، وـقـدـ اـسـتـمـرـتـ بـقـدـرـ مـنـ التـعـدـيلـ أـوـ التـخـفـيفـ حـتـىـ عـصـرـنـاـ هـذـاـ^{٥٩}ـ وـالـطـعـامـ الـمـادـيـ عـنـدـ هـذـهـ الـأـجـنـاسـ هـوـ الـلـبـنـ أـوـ الـطـرـائـدـ^{٦٠}ـ. أـمـاـ الـمـاشـيـةـ فـنـادـرـاـ مـاـتـقـلـ بـغـرـضـ الطـعـامـ إـلـاـ فـيـ مـنـاسـبـاتـ خـاصـةـ كـيـاعـلـانـ الـحـرـبـ أـوـ خـتـانـ صـبـىـ أـوـ زـوـاجـ^{٦١}ـ أـوـ بـغـرـضـ الـحـصـولـ

على الجلد لاستخدامه كثياب أو إذا أقعد الحيوان أو هرم.^{٦٤} والوليمة في هذه الحالات عامة كما هو الحال عند عرب عصر نيلوس،^{٦٣} ولكل الأقارب بل كل الجيران حق المشاركة فيها. كما أن القطيع وأفراده موضع تقدير^{٦٤} وتحميمهم الأعراف والمحرمات. وحظيرة الماشية عند الكثيرين مقدسة؛ ولا تدخلها النساء،^{٦٥} وكان تدنيسها يعد جرما فادحا.^{٦٦} وفي النهاية فإن فكرة اعتبار الماشية آباء للبشر وهو مانجده عند أجياثار كيديس بقيت في أساطير الزولو حيث يعتقد أن البشر وخاصة كبار الزعماء «كانوا من قذف بقرة».^{٦٧} وقد تكون هذه الأمثلة كافية للدلالة على الموقف من الماشية كما وصفها أجياثار كيديس لدى الشعوب الرعوية بأفريقيا. ولكن ينبغي أن أتوه إلى تدنيس حياة الماشية وهو مانجده سواء في أفرادها أو عند الساميين. فيطلبنا هيرودوت^{٦٨} أن الليبيين مع أنهم كانوا يأكلون لحم الشيران لم يكونوا يلمسون لحم البقر. وفي دائرة الأفكار التي كانت منتشرة في أرجاء أفريقيا ينبغي الربط من ناحية بين هذه التفرقة وغلوة القرابة عن طريق النساء وهو ما يجعل البقرة أكثر قدسيّة من الثور، ورعاية البقرة للإنسان بلبها من ناحية أخرى. وكانت هذه القاعدة قد سادت في مصر حيث كانت البقرة مقدسة بالنسبة حاتور إيزيس، وكذلك عند الفينيقيين الذين كانوا يأكلون لحم الشيران ويقتربون به لكن حرمة لحم البقر عندهم كانت كحرمة لحم البشر.^{٦٩} ولهذا الدليل أهمية فائقة بالنسبة لبحثنا لأن هناك اتجاهات متماميا بين الباحثين للإقرار بوجود صلة عرقية وثيقة بين الجنسين السامي والأفريقي. إلا أن الأفكار التي حاولت أن أناقشها لم تكن حكرا على جنس بعيته. وإنى لأدع

للمتخصصين في دراسة المواريث الشديدة الفموض البت في مسألة قدسية الماشية وخاصة البقرة عند الفرس ومدى ماقدنا به من تفاصيل شبيهة بتلك التي عرضت لنا؛ وينبئني الإقرار على الأقل بأن هذا الأمر لم يكن من اختراع الزردوشية، بل كان عاملًا مشتركًا بين الفرس وأبناء عمومتهم الهنود، وبالتالي يحب البحث عن أصل تقديس البقرة في الحياة البدوية البدائية للجنس الهنود أوربى. ولكن للتدليل على أن المفاهيم التي وجدناها في أفريقيا كانت موجودة عند الشعوب الرعوية من أجناس مختلفة تمام الاختلاف استشهد بحالة شعب التودا بجنوب الهند. فالحيوان مصدر اللبن والتقوت هاهنا هو الجاموس. «لهم يعامل بحثو شديد بل بقدر من التقديس»^{٧٠}، وهناك بعض البقرات من نسل بقرات مقدسة قديمة تعلق في رقبتها أجراس عتيقة وتعتبر إلهات.^{٧١} كما أن «هناك مайдل على صدق التودا في تأكيدتهم على أنهم لم يأكلوا لحم أئم الجاموس على الإطلاق»، أما الذكور فلابد لهم من حمها إلا مرة واحدة كل عام حيث يجتمع كل البالغين من ذكور القرية في احتفال للذبح عجل صغير بطقوس خاصة وإنضاج لحمه على نار مقدسة. ومن ناحية أخرى كانوا يحبون أكل لحم الطرائد.^{٧٢} وفي الجنائز كان يتم ذبح ذكر أو اثنين من الجاموس: «وعندما يستطع الحيوان نيل الرجال والنساء والأطفال يتکالبون على رأسه ويأخذون في تقبيله ومعانقته، ثم يجلسون جماعات ويأخذون في البكاء والتحبب». وهذه الذبائح لاتؤكل، بل تترك على الأرض.

وقد تكون هذه الشواهد كافية للدلالة على انتشار أحد سبل تقدير الحيوانات المقدسة عند الشعوب الرعوية البدائية والتي تتطابق مع الحقائق

السامية والاستدلالات التي استقيتها منها؛ ونبداً الآن في تقصي مدى انتشار مثل هذه الأفكار بين الأجناس اللاحقة القديمة. وأود أن أفت النظر بداية إلى وجود رأى يرى أن عادة ذبح الحيوانات وأكل اللحم عند كل هذه الشعوب يعد ممراً للرثاء الديانات البدائية. ولم يسفر هذا الرأى عن شيء إلا في بعض الأوساط الكهنوتية أو الفلسفية؛ إذ كان البشر يأكلون اللحم دون قيد كلما تمكنوا من الحصول عليه، أما أساطير العصور الذهنية للجنس البشري فتحكى أن اللحم لم يكن معروفاً في الحقب الأولى حين كان الإنسان يعيش في سلام مع الآلهة ومع الطبيعة وقبل أن يبدأ الصراع المريض على القوت، وأن محاصيل الأرض السخية الوفيرة كانت تفي بكل احتياجات البشر. وهذا ليس صحيحاً بالطبع، فمن المؤكد أن أسلافنا الأولين كانوا من أكلة اللحم، ومن المعروف أن الشعوب البدائية لم تكن تتجنب أكل لحم الحيوان بصفة عامة ولو أن بعض أنواع اللحم كانت محظمة لأسباب دينية. ولكن من ناحية أخرى فإن فكرة العصر الذهبي لا يمكن أن تكون مجرد تأملات تجريدية بلا أساس في التراث. فالأسطورة التي تجسدتها هي جزء من التراث الشعبي الإغريقي⁷⁴، والتطبيق العملي لل فكرة في شكل مبدأ يقضى بالامتناع عن اللحم بناء على أسس فلسفية أو دينية لم ينشأ بين فلاسفة مجددين، بل في دوائر الكهنة في مصر مثلاً أو الهند التي تقوم كل تعاليمها على التراث، أو في مذاهب فلسفية كمدحوب فيثاغورث الذي تتميز أفكاره بالتقدير الفائق للأعراف والخلافات القديمة.

وفي حالة الكهنة المصريين فإن الحقائق التي يقدمها بورفيرى (Porphyry,) عن سلطة الكاهن⁷⁵ (De Abstinentia, iv, 6 sqq.) تساعد على إدراك الصلة

بين التحرير المفروض على الكهنة والمعتقدات والممارسات البدائية لجتماع الشعب.

كان لكل مصرى متى قديم الأزل نوع خاص من اللحم المحرم ونوع معين من الحيوانات المقدسة حسب الولاية التى يعيش فيها وهو مالايزال ساريا بين البدائيين الطوطميين. ولما كان الكهنة ممثلين لديانة قومية تجمع عبادات مختلف الولايات فى نسق واحد فقد وسعوا نطاق هذا المبدأ؛ إلا أن بعضاً منهم أمسك عن أكل اللحم كلياً، فى حين أن بعضآ آخر منهم انضموا لبعض المذاهب التى تحرم أكل بعض أنواع اللحم ولو أنهم كانوا مضطرين لاتباع نظام غذائى نباتى فى بعض المواسم الدينية حيث تفرض عليهم بعض المهام المقدسة. ومع ذلك فمن الواضح أن مجموع المحظورات المحلية ما كان ليؤدى إلى عقيدة عامة تعلى من شأن النزعة النباتية مالم تكون قائمة الحيوانات التى كانت مقدسة فى بقعة أو أخرى من البلاد تشمل الحيوانات الداجنة التى كانت تمثل المصدر الرئيس للطعام الحيوانى فى بلد ذى حضارة رفيعة كمصر. وكان الحال كذلك فى مصر، والحقيقة أن أكبر الآلهة وأوسنها انتشارا كانت تلك التى ترتبط بالحيوانات الداجنة. وفي هذا المجال فإن الحضارة المصرية كانت تتلزم بنفس الأعراف والمعتقدات البدائية التى سادت لدى الشعوب الرعوية فى أفريقيا عامة؛ فعجل أليس الذى كان المفترض أنه منسوخ فى عجل حقيقى بمنف، والإلهة البقرة ليزيس حتحور وكانت تمثل فى هيئة بقرة أو تضع على رأسها قرنى بقرة يوجد ارتباطاً مباشراً بين العقائد السائدة فى مصر والقدسية التى كانت تضفى على البقر عند الأجناس الأكثر بدائية يشترى أفريقيا من كان الشور عندهم أهم

الماشية؛ لهذا فلاغر و إذا عرفنا أن أكل لحم البقر كان بالنسبة للمصريين لا يقل بشاعة عن أكل لحم البشر حتى في العصور اللاحقة. ولم يكن البقر يذبح للقرابين على الإطلاق؛ ومع أن الثيران كانت تقدم على الذبيح ويؤكل جزء من لحمها في الوليمة القرابانية إلا أن القرابان لم يكن مسموحاً به إلا باعتباره تقدمة اضطرارية، فكان يسبقه صوم مقدس ويصحبه بكاء عام كالبكاء على موت أحد الأقرباء.^{٧٦} وفي القرابان السنوي المقدم للإله الكيش آمون بطيبة كان الأتباع يأكلون على الذبيحة، وهم بذلك يعلنون قرابتها لهم؛ ومن ناحية أخرى فإن قرابتها أو ارتباطها بالإله كان يتم التعبير عنه بطريقة مزدوجة، فقد كانت صورة آمون مسترة وراء جلد الذبيحة، في حين أن الجسد مدفون في تابوت مقدس.^{٧٧}

وفي مصر كان يعتقد أن أعلى مراتب القدسية لا يمكن التوصل إليها إلا بالامساك عن أكل لحم الحيوان، وهي عقيدة نشأت عن التوحيد السياسي لعدد من المذاهب المحلية في ديانة قومية واحدة بكمانة قومية موحدة تتمثل فكر الامبراطور. ولم يحدث شيء كهذا في اليونان أو في معظم المناطق السامية،^{٧٨} وبالتالي فإننا لا نجد بها عقيدة متطورة عن الزهد الكهنوتي في مسألة الطعام.^{٧٩} من ثم فمن المرجح أن فكرة وجود «عصر ذهبي» أو القول بأن إنسان ذلك العصر كان نباتياً في غذائه كانت من أصل شعبي لا كهنوتي عند اليونان والساميين على السواء. من ثم فإن فكرة أن العصور القديمة كانت أفضل من الحديثة وأن الأرض كانت أكثر إنتاجية والناس أكثر ثقى وحياتهم أقل عناء والمرض أقل انتشاراً ليست في حاجة إلى مزيد من التفسير؛ فهي نتيجة طبيعية

للقوانين النفسية التي تُنطبق على ذاكرة الأفراد وذاكرة الشعوب على السواء. إلا أن السمة المميزة للنزعات النباتية البدائية باعتبارها إحدى خصائص الأيام الخوالي لاتدرج تحت هذا التفسير العام وما كانت لتشاء إلا في حقبة كان الشعور بالوسواس الديني إزاء قتل الحيوان وأكل لحمه. ولم يكن هذا الوسواس يشمل كل أنواع اللحم كلحם الطرائد مثلاً، بل من المرجح أنها كانت تشمل نفس الأنواع التي كان تناولها شائعاً في المرحلة الزراعية من تطور المجتمع وهي المرحلة التي يعود إليها أصل أسطورة «العصر الذهبي». من ثم فاللحم في هذه الأسطورة معناه لحم الماشية، وتعبر الأسطورة عن شعور باحترام حياة هذه الحيوانات، وعن فكرة فحواها أن ذبحها لأكل لحمها كان بدعة تتنافي مع التقوى.

وحيث نتأمل تفاصيل العادات التي يستشهد بها الكتاب اللاحقون للتأكيد على قدم النزعات النباتية نراهم يركزون على تلك النقطة. والقول بأن الإنسان القديم كان يحترم حياة الحيوانات كلها لا يزيد عن مجرد استقراء، إلا أن العادات الشعبية والطقوس البدائية على السواء كانت تشهد بأن حياة الخنزير والنعجة^{٨٠} وحياة الثور^{٨١} بصفة خاصة كانت تعد مقدسة ولا يُنفي قتلها إلا لأغراض دينية، وحتى في هذه الأغراض كان لابد من اتخاذ احتياطات خاصة لشبرة الأتباع من خطيبة القتل.

ولكي نوضح هذه النقطة يجدر بنا أن نناقش أهم هذه الحالات بالتفصيل، إلا وهي حالة الثور. فكان قتل الثور من الكبائر سواء في أفريقيا أو في بيلوبونيسوس، وهو ما يطرق إليه مارو^{٨٢}. أما في آثينا فيبدو أن هذه المقوله

مستقاءً من الأسطورة التي كانت تروى فيما يتعلّق بالقريان السنوي لدبيسولا حيث كانت الأضحية ثوراً وتلّى سوته استقصاءً مقدس عن المسئول عن هذه الفعلة.^{٨٣} وفي هذه المحاكمة يتم استدعاء كل من له صلة بالذبح: فتلقى الفتيات اللاتي أحضرن الماء لشحذ السكين التبعة على من شحذ السكين، فيلقيها من شحذ السكين بدوره على من ناوله إياها، فيلقيها هذا على من طرح الذبيحة أرضاً، ويلقي الأخبر اللوم على من قطع رقبة الثور، وفي النهاية تستقر المسئولية على السكين حيث تدان بالقتل ويصدر الحكم بالقائهم في البحر. وكانت هذه المحاكمة طبقاً للأسطورة مجرد محاكاة مأساوية للقريان والهدف منها هو التكفير عن خطية قتل سوباتروس لثور شوهد وهو يأكل التقدّمات النباتية على مائدة الآلهة. وقد أعقّبت هذه الخطية الكبّرى مجازة، لو لا أن أعلن الكاهن أن الخطية يمكن التكفير عنها إذا عوقب مرتكبها وإذا أعيدت الذبيحة من جديد فيما يتصل بنفس القريان الذي ذُبحت من أجله، وأن الأمور ستسير معهم على مايرام إذا كانوا قد تذوقوا حسماً ولم ينتعوا عنه. أما سوباتروس الذي كان قد فر إلى كريت فقد تعهد بالموعد وإيجاد وسيلة لتنفيذ هذه الأحكام شريطة أن تشارك المدينة كلها في تحمل مسئولية القتل التي أُنجلت على ضميرها^{٨٤} وهكذا فقد رُسخَت هذه الشعيرة وظلت مرعية حتى عصر متأخر. والأسطورة بصورتها هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهي مستقاءً من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبيّن أن الذبح كان بعد قتلاً وأن هناك شعوراً بضرورة اللجوء إلى إلقاء الذنب على السكين بل إلى توزيع المسئولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانت بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم

هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهى مستفادة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبح كان بعد قتلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء إلى إلقاء الذنب على السكين بل إلى توزيع المسئولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعارة بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم كما يلاحظ من عشائر مختلفة- ومن خلال جعل تذوق اللحم فريضة عامة. وهكذا فإن لدينا هنا حالة متميزة للمبدأ القائل بأن القريان لا ينتحر إلا بمشاركة الجماعة كلها.^{٨٥} وهذا الطقس ليس الوحيد من نوعه. ففي تبيينوس كان الكامن الذي يقدم عجلة لدبيونيس يتعرض للترجم وكان عليه أن يفر بحياته؛^{٨٦} وفي القريان السنوي في كورنث حيث كان يتم ذبح نعجة لهيرا أكرايا يلاحظ الحرص على أزاحة المسئولية عن موت النعجة عن كامل الجماعة بالاستعارة ببعض المرتزقة ليقوموا بدور الكهنة. بل إنهم لم يفعلوا أكثر من إخفاء السكين بحيث تتعجل النعجة نفسها بموتها بفرركها الشديد بحوارتها على الأرض. ^{٨٧} أما فكرة أن ذبح ثور كان يعتبر قتلا ولا تبره إلا المناسبات القرابانية الاستثنائية فالارجح أنها كانت سائدة في اليونان؛ فمصطلاح $\beta\sigma\tau\phi\sigma\tau\alpha$ ، $\beta\sigma\tau\phi\sigma\tau\tau$ ، $\beta\sigma\tau\phi\sigma\tau\delta$ (قتل الثور) وهو اسم كان يطلق على القريان الخاص بدبيونيا في أثينا كان في اليونانية القديمة مصطلحا عاما يطلق على ذبح الثيران للولائم القرابانية.^{٨٨} وتتضح ضرورةأخذ مصطلح «قتل الثور» حرفيا في القريان بتبيينوس حيث كان العجل الوليد يرتدي حذاء يسمى «كوثرونوس» وتعامل أنه كamera نساء ، وهو ما يعيد تعبيرا عن صلة القرى بين الذبيحة والإنسان وبينه وبين الإله الذي يقدم له القريان، فالكوثرونوس يخص باخوس، وهو إله يتجسد

متآخرين متهمين بالتللاع بـالأساطير التي يسجلونها، ومع أن القصص العبرانية التي سجلت بسفر التكوان تقوم على أدب شعبي قديم إلا أنها واقعة تحت تأثير ديانة أرقى فتحت نقابتها من العناصر التي تتنافى مع التوحيد في العهد القديم. أما بالنسبة للروايات العبرانية فيجب التمييز بين الرواية الريانية الأقدم ورواية المؤرخ الكهنوتي التي ترجع إلى ما بعد السبي. ففي الرواية الأقدم وكما هو الحال في حكاية "المصر الذهبي" الإغريقية كان الإنسان في مرحلة البراءة والطهر يحيا في سلام مع كل الحيوانات^{١٠} ويأكل ما تنبت الأرض؛ أما بعد السقوط فقد حُكم عليه بكسب قوته بالكلح والزراعة. وفي الوقت نفسه بدأت الحرب بينه وبين المخلوقات الضارة (الأفعى) وببدأ ذبح الماشية تقرباً واستخدام جلدها ثياباً.^{١١} ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الإنسان على الحيوانات، والحياة الزراعية التي سخر الحيوان فيها لخدمة الإنسان في أعمال الحrust، قد بدأت مع الخليقة في التاريخ الكهنوتي.^{١٢} وفي هذه الرواية لا يجد جنة عدن ولا سقوط، ولا يجد إلا تزايده الفساد الذي سبق الطوفان. وبعد الطوفان يمنع الإنسان حق قتل الحيوانات وأكل لحمها إذا أريق دمها على الأرض،^{١٣} أما القرىان فلا يجد إلا مع تشريعات موسى. ولما كان القرىان والذبح أمرين متلازمين لا ينفصلان في حالة الماشية حتى عصر الشتيبة فإن القصة بهذه الصيغة لا يمكن أن تكون قديمة؛ فهي ترتكز على شريعة القرىان فيما بعد الشتيبة وخاصة الفقرة ١٠ وما بعدها من الإصلاح ١٧ من سفر اللاويين. والتقليد العبراني الأصلي هو ماررد بالقصة الريانية ويتفق مع الأسطورة الإغريقية فيربط

القرب بالماشية بالسقوط من حالة البراءة والطهور.^{٩٤} وهذه بالطبع ليست السمة الرئيسة في القصة التوراتية عن السقوط ولا هي بالسمة التي يركز عليها الرواوى أو يوليها أهمية خاصة. ولكن لنفس هذا السبب يفترض أن هذه السمة من سمات القصة تعد بدائية ولا بد من تفسيرها كالأسطورة الإغريقية المماثلة لا في ضوء السمات المميزة لوحى العهد القديم، بل في ضوء اعتبارات من نوع أكثر عمومية. وهناك سمات أخرى في قصة جنة عدن- وخاصة شجرة الحياة- مما يثبت أن الأساس الأصلي للقصة مستمد من الرصيد المشترك للأدب الشعبي عند الساميين الشماليين؛ ويتأكد اشتتمال هذا الرصيد المشترك على فكرة النزعة البدائية البدائية عند فيليوبيليوس^{٩٥} إذ تعد أسطورته عن الإنسان البدائي الذي كان يحيا على فاكهة الأرض أكثر تميزاً في صياغتها من أن تعتبر مجرد نسخ عن التوراة أو عن الأدب الإغريقي.

من المستبعد أن تنشأ عند الساميين الشماليين قصة عن عصر ذهبي للإنسان بدائي يعيش على الفواكه إلا ضمن نوعية الأفكار التي أدت إلى نشأة أسطورة مطابقة لها تماماً في اليونان. واستنتاج الإغريق أن الإنسان البدائي لم يكن يأكل لحم الماشية، وذلك لأن طقوسهم القرابانية كانت ترى في موت الذبيحة قتلاً لا يحل إلا في ظروف خاصة ويتم باحتياطات خاصة، وهو ما يمود لأصل تاريخي معين. وينفس الصورة فإن الأسطورة القبرصية الفينيقية التي يقتبسها بورفيرى^{٩٦} عن أسكليبيادس لإلياذ أن الفينيقيين القدماء لم يأكلوا اللحم تدور حول فكرة أن موت الذبيحة كان في الأصل بدليلاً عن القربان البشري وأن الإنسان الأول الذي واته الجرأة لتناول اللحم كانت عقوبته بالموت.

وتفاصيل هذه القصة التي تتفق تماماً مع قصة لأم الهرزلية عن اكتشاف فضائل المخزير الصغير المشوى تسم بالتفاهة ولا يمكن اعتبارها جزءاً من التراث القديم، أما الفكرة الرئيسية فليست مجرد ابتكار على ما يبدوا. وقد سبق أن رأينا أن الفينيقيين لم يأكلوا لحم البقر؛ من ثم فلاشك أن نوع البقر كله كان يستمتع بقدر من القدسية يضفي الطابع الذي تحتاجه نظرتنا حتى على ذبح ثور. وحين ينص أسلوب بيبادس على أن كل ذبيحة كانت في الأصل بديلاً عن القرابان البشري فإن مقولته تجد ما يؤكدها تماماً في الرواية الربانية عن أصل المحرقة كما ورد بالإصحاح ٢٢ من سفر التكوين حيث سُمِح باستبدال إسحق بكيسن. وتمثل هذه القصة نقطة اتصال بالعقيدة الفينيقية. فيقول إبراهيم إن الله نفسه يقدم القرابان (فقرة ٨)، وفي الفقرة ١٣ يقدم الكبش نفسه قربانياً. ونفس هذا المبدأ ظل سارياً حتى عصر متأخر في معبد عشتار بيلاركين حيث كانت الذبائح تؤخذ من القطعان المقدسة التي كانت تربى بقدس الإله وكان يعتقد أنها تقدم نفسها على الذبح عن طوعية.^{٩٧} وهو ما يشبه العرف المتبعد في ديبوليا حيث كان يتم اقتياد عدد من الماشية حول المائدة المقدسة، والثور الذي يدنو منها ويأكل من الطعام المقدس هو الذي يقع عليه الاختيار للذبح، ويندرج هذا العرف ضمن السبل العديدة التي تتخذ لتبرئة الأتباع من مسؤولية قتل الأضحية. وكل هذا يبين أن القرابين الحيوانية عند الفينيقيين كانت تعتبر شبه آدمية. أما اعتبار موضوعات القرابان من أقرباء الآلهة فيمكن استنتاجه من الطريقة التي كان يتم تمثيل الآلهة بها. فكان بنو إسرائيل الوثنيون يعبدون يهوه في صورة عجل، وتشير الوصية الثانية إلى أن الأصنام كانت تصنع على هيئة كثير من

الحيوانات. وكذلك كان ثور أوريا «زيوس عشتريوس» كما يدل اسمه هو النظير الذكر لعشتاروت والذى كان يقتربن بأوريا فى صيدا^{٩٨}. وكانت عشتار نفسها تصور وهى متوجة برأس ثور^{٩٩} ولعل اسم المكان «عشتاروت قرنابيم»^{١٠٠} مشتق من قدس عشتار ذات القرنين. وهو ما يشير التساؤل عما إذا كانت هذه الأخيرة تتطابق مع عشتار البقرة الخاصة بصيدا أم أنها إلهة نعجة؛ ففى سفر التثنية (١٣/٧) يطلق على نتاج القطيع اسم «عشتار الغنم»- وهو تعبير قديم لابد أن له أصلًا دينيا. وكانت هذه «الأفروديث النعجة» تُعبد فى تبرص وكان قربانها السنوى نعجة كان الأتباع يقدمونها وهم فى ثياب من جلد الغنم إعلاناً منهم بقربابتهم للأضاحية وللإله.^{١٠١}

ومن الملاحظ أنه فى أقدم العصور الرعوية التى تعزى إليها قدسيّة الحيوانات الأهلية لانجد عشيرة أو جماعة تربى أكثر من نوع واحد من هذه الحيوانات. ففى الجزيرة العربية لا يزال هناك فارق واضح بين القبائل التى تربى الإبل بالسهول المرتفعة والقبائل التى ترعى الغنم بالجبال، ولو أن الخطوط الفاصلة ليست بنفس الحدة التى نفترض أنها كانت عليها فى القدم؛ كما أن الغنم والماعز هى القطعان الملائمة لسهول شرق فلسطين، فى حين أن الشيران والأبقار كانت تناسب الجبال الفينيقية التى يتوفّر فيها الماء. من ثم ففى أحد المناطق تتوقع أن تُجد عشتار فى هيئة نعجة، وفي منطقة أخرى تُجد إلهة على شكل بقرة، والمصطلح العبرى فى سفر التثنية (١٣/٧) يتفق مع حقيقة أن البرائين كأقربائهم المؤابيين كانوا قبل غزو فلسطين الزراعية يعيشون على رعى الغنم لا البقر.^{١٠٢}

والآن بعد أن تحدثنا بما فيه الكفاية عن قدسيّة الحيوانات الأهلية ينبغي أن نترك تطبيق عقيدة القربان لمحاضرة أخرى.

*

هو امش

١ وهذا هو معنى الفقرة ١٤ وما بعدها من الإصلاح الرابع من سفر التكوين. فقد طرد قابين من «وجه الأرض» إلى الصحراء حيث لا يحميه إلا عرف النار.

٢ «الملحة» لا تترقق على الاستخدام الفعلى للملح المعدنى في الطعام الذي يقوم عليه المهد. فاللين مثلاً يؤدى نفس الغرض. انظر Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. 329 وكامل، ص ٢٨٤ وخاصة بيت الشعر الوارد عنه لأبي طمحان حيث تم تفسير «الملح» بمعنى «اللين».

٣ الأغاني، ج ١٦، ص ٥، وانظر 149.

٤ يذكر بيرتون (Burton, *Pilgrimage*, iii. 84) أن بعض القبائل «تطلب تجديد العهد كل يوم» لأن «الملح لم يعد في بطرورتهم» (وهي تقريباً نفس العبارة الواردة في بيت أبي طمحان الشعري المشار إليه). إلا أن الحماية التي كانت تتعيّن للضيوف كانت تتم عادة لثلاثة أيام (Doughty, *op. cit.* i. 136) أو كما يذكر بوتي (Burton, *op. cit.* i. 228) ليلتان واليوم الذي يبيهما. وقد ورد مثال فريب على مدى دقة هذه الانكار في كتاب «الأمثال» لفضل الضبي (القسطنطينية، ١٣٠٠ هـ ص ٤٦) حيث يطلب أحد الناس عنون الحارث لاسترداد إبله السروقة وينال مطلبها، لأن الماء الذي كان لا يزال في بطرورتها حين سرقت منه كان قد تم سجنه بحبل أعاره له رعاة الحارث.

٥ ابن هشام، ص ٥٥٣ وما بعدها.

٦. في وصف شكري لمعركة قضاوة (Wright, Arabic Reading Book, p. 170) نجد اسيرا يائى تناول طعام آسره بعد أن قتل ابنه، وبذلك فإنه يبقى على حقه في الدار قائما. حتى في مجتمع هوميروس لم تكن دية التسلب تقبل داخل العشيرة؛ وهي نقطة تم تجاهلها بصورة عامة من جانب بوكمولس مثلا (Buchholz, *Hom. Real.* II. i. 76).

الابد من أن نفهم ذلك كاحد الحقوق والواجبات الأساسية التي تدخل ضمن قدسيّة صلة الدم. أما المزايا الثانوية للقرابة في أمر كالميراث وما شابه ذلك فتخرج عن مجال دراستنا هاما، وفيما يتعلّق بها لم يكن للحليف حقوق القريب كاملا (Kinship, p. 47).

٩. القضاة، ١٢/١؛ صموئيل الثاني، ١/٥. وفي الإقرار بصلة القرابة تكون العبارة هي «أنت عظى ولحمي» (التكوين، ٢٩/١٤؛ صموئيل الثاني، ١٩/١٢)؛ انظر سفر التكويرين، ٣٧/٣٧: «آخرنا ولحمنا».

١٠. Kinship, p. 149 sqq.

١١. انظر Kinship, p. 149 sqq.

١٢. *Supra*, p. 50.

١٣. اللاطلاع على الشواهد ومزيد من التفاصيل انظر Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 130 sq.

١٤. صموئيل الأول، ٦/٢٩، ٦، ٢٩. ولفظ *بِشَاحا* التي ترد في الترجمة الانجليزية يعني «family» لاتعني «عائلة» بل «عشيرة». وفي الفقرة ٢٩ نجد القراءة الصحيحة في الترجمة السبعينية. فلم يكن أخو داود، بل إخوه هم أهل عشيرته الذين منموعه من الحضور. والعبد السنوي، وفرض حضور كل أهل العشيرة فيه، وتوقع قبول هذا الفرض المقدس كمقدار مشروع للنياب عن البلاط حتى في قريان الشهر الخاص بالملك، كلها نقاط التقاء مع الديانة الرومانية الوثنية؛ انظر 3 Gellius, xvi. 4. 3 والفقرات الأخرى التي استشهد بها ماركارت (Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 132, note 4).

واعتقد أن دعاء قائد سوكب القبائل من عرقه.¹⁵ Goldziher, *Muh. Stud.* i. 56. (الأغاني، ج ٣، ص ٤؛ Wellh. p. 191) يقصد بها قبيلته وحدها. فالدعاء بالسلام بين نسائنا ووفرة المرعى لقطumannata والمال في أيدي أكرم رجالنا» لا يطلب النعم إلا للقبيلة، وقد ورد في مواضع أخرى (الأغاني، ج ١٩، ص ١٣٢/٦). والنص ي唆ح بالاحترام المعاشرات وإجلال الحلفاء وإكرام الضيف لايشمل إلا كل ماهو من الأخلاق القبلية. وكانت «الإجازة» أو حق إعطاء إشارة تفريح جموع العابدين في بد قبيلة بعينها؛ وهو حق البدء أولاً. وكان من يعطون هذه الإشارة للقبيلة ينهون صلاتهم بالدعاء لهم. وهذا هو كل ما يكتفى استقاوه من الفقرة، وهو لا يدل على أن القبائل كان لها أي شكل آخر من أشكال التواصل الديني إلا ما كان متضمناً في وجودهم معاً في مكان واحد.

١٦ جرت المادة في اليونان طبقاً لشهادة ثيوفراستوس (Theophrastus, *ap. Proph.*..) بدفع جزء من كل وجبة طعام. ويبدو أن هذا المصطلح يُضفي هذه التقدمة ضمن السطاعيا لا ضمن اقتسام القرابان، ولم يكن الآلهة الذين تقدّم لهم التقدمة آلهة عائلية كما كان الحال في روما.

١٧ Lane, *Mod. Egyptians*, 5th ed., i. 179; cf. *Arabian Nights*, chap. ii. note 17.

١٨ Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 355; Doughty, ii. 142.

١٩ Burckhardt, *op. cit.* i. 349. (في حين يحكي ابن مجاور, *op. Sprenger*, عن عرب الجنوب الذين كانوا يفضلون الموت على تبول الطعام من يد امرأة.

٢٠ لم تكن الزوجة تنضم إلى عشيرة الزوج في الجزيرة العربية حتى في صورها التاريخية. وكان الأطفال يستمدون في المصور التاريخية إلى عشيرة الأب بصفة عامة؛ إلا أن هناك مأثيراً الاعتقاد بأن هذا القانون الجديدي للقرابة حين ظهر لأول مرة لم يكن يعني أن الطفل قد ولد في

عشيرة أبيه، بل يعني أنه قد ضُم إليها بإجراء رسمي، وهو ملزم يكن بحدث دائمًا في الطفولة. ونجد أن الأطفال الصغار يتبعون أهالיהם (Kinship, p. 114) وأن قانون السار لم يكن يعني الآباء من قبل بنائهم. وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

٢١ ييدو أن البسمة التي تزكي الطعام في العقيدة الإسلامية لم تكن تذكر في المصور القدية إلا للبيح ذبيحة؛ انظر 114 Wellh. p. والتهليل هنا يقابل مباركة الذبيحة. صموئيل الأول . ١٣/٩

٢٢ أصبح الفصح قربانا عائلاً بعد السبي، لكنه لم يكن كذلك في الأصل. انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. iii

23 *Nili opera quoedam nondum edita* (Paris, 1639), p. 27.

24 Theodoret, ed. Nösselt, iii. 1274 sq.

وهذه البقايا تستحق الملاحظة لأنها تجد إشارات. 26 Wellh. p. 114; *Kinship*, p. 262. أيضاً على أن هناك فكرة سادت حتى عصر النبي أو بعده ونحوها أن الإبل أو بعض سلالاتها كانت أصلاً من الجان؛ انظر القروري، ج ٢، ص ٤٢ ومصادر أخرى استشهد بها لوتن (Vloten, *Vienna Oriental Journal*, vii. 239).

٢٦قارن هذا بالقصة التي وردت بالأغاني، ج ١٦، ص ١٠٤؛ ١١٤، Caussin de Perceval, ii. ٤١٠. فلاشك أن مطالبة الشحاذ بتصيب في الوليمة يقوم على عرف ديني وقبلي لا على سخاء شخصي فقط. انظر سفر التثبية، ١٣/٢٦. وعند الزولو «حين يقوم شخص بذبح بقرة وهو شئ نادر الحدوث إلا إذا كانت مسروقة- يحتشد كل أهل القرية لأكل لحمها دون أن توجه لهم الدعوة؛ كما قد يتوازد من يقطنون على بعد عشرة أميال للمشاركة في الوليمة» (Shaw, *Memorials of South Africa*, p. 59).

27 Frazer, *Totemism*, pp. 19, 48.

٢٨ في الديانات القائمة على القرابة حيث كان الإله وأتباعه من أصل واحد كانت مفاهيم

القدسية توارى وراء مبدأ القرابة بالطبع.

29 *Supra*, pp. 41 *sqq*. 85 *sqq*.

٣٠ أسلق عرض أمثلة على ذلك؛ ويكن للقارئ الرجوع الى *Kinship*, chap. vii. وقد نصيف ها هنا ملحوظة أخرى. فقد سبق أن رأينا (*supra*, p. 142 *sqq*) أن القدسية لا تقوم على فكرة الملكية. فالحيوانات القدسية والكائنات المقدسة عامة لا تعتبر ملكاً للألهة في المقام الأول، بل مشحونة بالطاقة أو الحياة الإلهية. ومكذا فالحيوان المقدس هو حيوان فيه روح إلهية؛ وإن كان مقدساً بالنسبة لإله بعينه فلابد أن هذا يعني أن روحيهما مرتبطين بما بصورة من الصور. وما هو معروف عن طرق التفكير البدائية يمكن أن نستقرئ أن هذا يعني أن الحيوان المقدس من أقارب الإله، لأن كل علاقة ثابتة بين الأفراد تعد صلة قرابة.

31 *Orat.* v. p. 176.

32 *Porph.*, *De Abst.* iii. 17, iv. 16.

. ٣٣ القهرست، ص ٢٢٦.

كما لمجد الخنازير ضمن القرابين غير 34 *Lydus*, *De Mensibus*, Bonn ed., p. 80. العادبة لأفروديت في أرجوس (Athens. iii. 49) وفي بامفليا (Strabo, ix. 5. 17) إلا أن الأصل السامي لهذه الطقوس غير مؤكّد كما هو الحال بالنسبة للإلهة التبرصية. ولمجد صورة للتقرب باشّي الخنزير على نقوش جراثينا الصخرية (Renan, *Phén.* pl. 31; cf. (Pietschmann, p. 219

. ٣٤ أشعياء، ٦٥/٣.

36 *Dea Syria*, liv.

٣٧ في إحدى خرافات الشام الحديث لمجد خنزيراً من الجлан يهاجم البيوت التي بها فتاة في سن الزواج, *ZDPG*. vii. 107.

38 *Movers*, *Phoenizier*, i. 404.

.٣٩ الفهرست، ص ٣٢٦، وانظر ص ٣٢٣، ٣٢٤.

40ZDMG, xxix, 110; cf. vol. xlii, p. 473.

هناك صورة لإله صياد بصحبته كلب على الحراطيش. 41 Tacitus, *Ann.* xii. 13.) إلا أنه ليس هناك إجماع بين علماء الآثار الأشورية على هويته. وربما كان هناك أكثر من إله صياد واحد.

٤٤ من غير المؤكد ما إذا كان الإله الصقلي أدرانوس الذي ورد ذكر كلابه المقدسة لدى آيليان من أصل سامي. وهو يقترن بصورة عامة بأدار (أدراميليخ في العهد القديم؛ انظر 377 (Holm, *Fesch. Sic.* i. 95, 377) إلا أن مجرد وجود إله آشورى باسم أدار يعتبر موضع جدل، وبعد مدران ميليتو (*Spic. Syr.* p. 25) الذي يعتبره البعض النظير السامى لأدرانوس شخصية لاتقل غموضا.

لو ثبتت الفرضية التي ترى أن هرقل الذي عبده ٧٥٠هـ في سيوساري جيس باليثيا هو هرقل الفينيقي، فإن ربط هذا الإله بالكلب يكتسب مزيداً من المصداقية. فلفظ سيوساري جيس معناه «ساحة الكلب» (Wachsmuth, *Athen.* i. 461). وقد نسر البعض الاسم باسطورة تحكى أن ديوموس كان يتقرب لهرقل، فإذا بالكلب أيضاً يخطف القريان ويضعه في الموضع الذي أتيه فيه المنيع فيما بعد. والكلب هنا هو المبعوث المقدس الذي يعلن مشيّة الإله على غرار نسر زيوس عند ملاس (ص ١٩٩). وتأكد قدسيّة الكلب عند الفينيقيين من خلال أسماء أعلام من قبيل «كلباليم» و «كلبا» ووجود طبقة من الكهنة المقدسين تسمى «الكلاب» (CIS. No. 86، وانظر سفر النثية، ٢٣/١٨).

٤٤ الدميري، ٢، ٢٢٣؛ ٢٢٤. Vloten, *Vienna Or. Journ.* vii. 240. وانظر أسطورة كلب رياض الجنى لدى ابن هشام، ص ١٨. ولاتزال النظرة إلى الكلاب في الدول الإسلامية مثل مزيجاً غامضاً من الاحترام والاحتقار. فهي مجسدة ولكن من البر إطعامها وتقديم الماء لها. ويعتبر قتل كلب كما رأيت بحدة عملاً بغير امتناع المشرع. انظر 93. ZDPV. vii.

٤٦ الالاوين، ١١ / ٤١

٤٧ *Supra*, p. 129.٤٨ Ed. Munk, vol. iii. p. 64, Chwolsohn, *Ssabier*, ii. 456.

٤٩ Festus, s.v. "October equus"; cf. Pausanias, iii. 20. 4 (ذبح الخيل ٤)

٥٠ *Kinship*, p. 208 sq. (للشمس في تايجيتوس)

٥١ Propertius, iv. 5. 62.

٥٢ Aelian, *Nat. An.* iv. 2.

٥٣ الفهرست، ص ٣١٩

٥٤ ستطرق الى بعض قرائب الحيوانات المفترسة الأخرى في الملحوظة ١٦٥. CIS. No. 53 (الإضافة ٤).

٥٥ Bancroft, iii. 168; Frazer, *Totemism*, p. 48.

٥٦ ينبعى تبعي الأجزاء المفترقة للدليل على ذلك من الشواهد المفترقة التي لا تملك سواها في هذا الصدد. أما بالنسبة لأمريكا فإن أكمل الشواهد يأتينا من المكسيك حيث كانت الآلهة قد اصطبغت بسمات البشر مع أنها من أصل طوطيقي، أما الديبيعة التي كانت مثل الإله نكانت بشرية. وفي حالات أخرى كانت أصنام الإله المتشوهة من عجائب توكل من باب التقديس، إلا أن إضفاء طابع القربان المقدس من جانب الأمريكيين الأشد بدائية على أكل الطوطم فهو يتضح مما يبرر من عشيرة الدب التي تسمى أوواتواوكس (171)، *Lettres édif. et cur.* vi. 171، وكانت كلما قلت دبا أقامت من لحمه وليمة له وتطلب منه ألا ينضب لقتله؛ فلديك الروح وانت ترى أطفالنا وهم يمانعون الجموع، إنهم يحبونك ويردون أن يستوعبوا في أجسادهم، أليس من الشرف أن يأكلك أبناء الزعيم؟، وليمة الدب عند تبادل الآيتين اليابانية (ورد وصفها

تفصيلاً فى *Scheube, Mitt. Deutsch. Gesellsch. S. und S.O. Asiens*, No. 44 sq. (22, p. 44 sq.) هى وليمة قربانية تقام على لحم الدب الذى كان يعد مقدساً ويتم ذبحه بعد الاعتلار للألهة بدموى الضرورة. أما أكل الطوطم باعتباره دواء (Frazer, p. 23) فتىلى نفس هذه التوعية من القائمين.

٦ والحقيقة أن الأمر أكبر كثيراً من مجرد حدس. إلا أننا نرجح عدم المبالغة فى تقدير حالة بهذا القدر من التعقيد.

٧ ووردت مقططفات من أعمال فوتياس ودبوراس فى *Fr. Geog. Gr. i.* 153. ويورد الأول بعض النقاط التى أفلتها الأخيرة. انظر *Artemidorus, ap. Strabo, xvi. 4.* 17. ٨ يذكرنا هذا بالنمط الغريب للمهود عند شعب الحال حيث كان يتم تقديم شاة باعتبارها أم الجميع (Lobo in *Pinkerton's Collection ; Africa*, i. 8).

٩ وأدرين بفضل تدليل فريزر على قدسية الماشية عند الشعوب البدائية الحديثة. 60 *Sallust, Jugurtha*, 89 (Numidians); *Alberti, De Kaffers* (Amst. 1810), p. 37; *Lichtenstein, Reisen*, i. 144. وأسوق هذا القدر القليل من الشواهد. لأنها ستة من بقاع بعيدة عن بعضها البعض فى القارة.

٦١ وكل ذلك عند الكفيرين (Fleming, *Southern Africa*, p. 260; *Lichtenstein, Stanley, Darkest Reisen*, i. 442. *Africa*, i. 424).

٦٢ وانظر سفر التكونين، ٢١/٣، ١٨٩، ٤، ١٨٩ (Caffres); ستتناول المنزى الدينى لثياب الآثارب فيما بعد.

٦٣ وكذلك عند الزولو (*Supra*, p. 284, note) وعند الكفيرين (Alberti, *ut supra*). انظر ملحوظات مونتنجرا العامة عن الشعوب الرعوية بشرق أفريقيا (Munzinger, *Ostafr. Studien* (2nd ed., 1883), p. 547).

لوتها كما يكى لموت طفل له». كما «أنهم يرتبطون بشدة بال النوع القديم من مآسيتهم الذى توارثه عن آبائهم وأجدادهم ويحتفظون بسجل لأنسابها»- وهو ما يبعد من بقايا الإحساس بالقربى بين القطيع والقبيلة كما ورد عند أجاثار كيديس. وانظر Schweinfurth, *Heart of Africa*, i. 59 (3rd ed., 1878). ٣/١٢.

65Fleming, p. 214.

ويضيف قائلا إن العقاب لم يكن قاسيا إذا أخذنا في 479 66Lichtenstein, i. p. 479 الاعتبار مدى قدسيّة الماشية بالنسبة لهم.

67Lang, *Myth, Ritual, etc.* i. 179.

68Bk. iv. chap. 186.

٦٩ انظر 11 Porphyry, *De Abst.* ii. للمزيد من الاطلاع على هذه الأفكار؛ وبالنسبة للمصرى انظر هيرودوت، ٢، ١. ومن الصعب إرجاع المعرف الفينيقي للتأثير المصرى، لأن تفضيل الديابح من الذكور كان معروفا عند الساميين عامة حتى حين كان الإله أثى. انظر Chwolsohn, *Ssabier*, ii. p. 77 sqq وما يورده من إيضاح لمبارة الفهرست التي تقول إن أهل حران لم يكونوا يتقرّبون إلا بدبّابع من الذكور.

70Marshall, *Travels among the Todas* (1873), p. 130.

٧١نفس المصدر، ص ١٣١.

٧٢نفس المصدر، ص ٨١. لم يكن يأكل لحم القرىان إلا الذكور. وكذلك عند الكهفيّين كانت بعض الأجزاء المقدسة من لحم التور لاتأكلها النساء؛ وكانت فريضة العيادة في الأعياد في شرائع العبرانيّين فاصرة على الذكور، ولو أن النساء لم يكن يُستبعدن منها. وعند شعب التردا يأكل الرجال والنساء كل على حدة كما كان الحال عند أهل اسبرطة؛ ويمكن مقارنة مرق الدم عند أهل اسبرطة بالقرىان الحيواني عند شعب التردا.

٧٣نفس المصدر، ص ١٧٦.

74Hesiod, *Works and Days*, 109 sqq. Cf. Preller-Robert, I. i. p. 87

sqq.

75 Bernays, *Theophrastos' Schrift Ueber Frömmigkeit* (Breslau, 1866), p. 21.

76 Herod. ii. 39 sq.

77 Herod. ii. 42.

٧٨ ربما كانت بابل استثناء في ذلك.

٧٩ انظر Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, ii. 478 اليهود أو النصارى لجدهم في مصر والأرجح أنهم كانوا من نصارى مصر. والأقرب إلى اليقين أن الزهد السامي تطور تحت تأثير أجنبى وخاصة اليونانية. مكان الصوم في العرف السامي القديم سواء عند اليهود أو المسلمين المحدثين معناه الإمتناع عن كل ألوان الطعام لا عن اللحم وحده.

80 Porph., *De Abst.* ii. 9.

81 *Ibid.* ii. 10, 29 sq.; Plato, *Leges*, vi. p. 782; Pausanias, viii. 2. 1 sqq

82 R. R. ii. 5.

83 Pausanias, i. 24. 4; Theophrastus, *ap.* Porph., *De Abst.* ii. 30.

٨٤ يشير أرسطوفانيس إلى أن هذا كان من الطقوس العالمية الشديدة القدم (*Nubes*, 985) إلا أنه كان لا يزال مرعوبا في عصر ثيوفراستوس بكل مانعه من غرائب. وفي عصر باوسانياس طرأ عليه قدر من التبسيط مالم تكن روایته تقتصر إلى الدقة.

٨٥ والسمة الأخرى التي تمثل في أن الثور يتطوع بأن يكون ذبيحة باترائه من المذبح وتناول التقدمات التي وضعت عليه تهدى سمة تستحق الملاحظة لأن هناك طقسا مماثلا في إريكس ولأن الذبيحة بهذه الصورة تأكل من مائدة الإله، أي تكتسب قدسيّة.

86 Aelian, *Nat. An.* xii. 34.

87 Hesychius, s.v. *αἰχτός αἰχνα*; Zenobius on the same proverb; *Schol.* on Eurip., *Medea*.

الإلياذة، ٧، ص ٤٦٦؛ أنشودة هوميروس لمعطارد، ٤٣٦، في قصة تبدو كواحدة من

الأساطير العديدة المتصلة بأصل القرابان؛ Aesch., *Prom.* 530. انظر ٣٦. *Qn. Gr.* 36. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الصدد ما يروى عن الباس (Paroemiogr. Gr. i. 402).

أشعياء ٦/١١ وما بعدها.

التكونين ١١/٢ وما بعدها؛ ١٥/٣، ١٥/٤، ٤/٤. واتفاق مع بد (Budde. *Bibl.*

Urgeschichte, p. 83 على أن كلمات الفقرة ١٥ من الإصلاح الثاني - «يعملها ويرحقظها» - دونت في فقرة لاحقة. فهي تتفق مع الفقرة ٢٦ وما بعدها (كهنوتي) من الإصلاح الأول لكنها تختلف مع الفقرة ١٧ من الإصلاح الثالث (رباني).

التكونين ١/٢٨، ٢٩ حيث يشار ضمانتي إلى الأذرة وفاكهه الشجر.

التكونين ١/٩ وما بعدها.

٩٤ تتفق الأسطورة الإغريقية في *Works and Days* مع القصة الربانية أيضاً في نسبة سقوط آدم لخطا امرأة. إلا أن هذه السمة لا تظهر في كل روايات القصة الإغريقية (انظر Preller-Robert, i. 94 sq.

يعتبر مبدع النار والقرابان الحيواني.

95 *Ap. Eus.*, *Pr. Ev.* i. 106 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 565).

96 *De Abst.* iv. 15.

وانظر أشعياء، ٧/٥٣؛ إرمياء، ١٩/١١؛ وخاصة x. 50؛ صموئيل الأول، ١٤/٦ حيث توقفت العجلة عند حجر القرابين (Diog. Laert. i. 10. 3)؛ وانظر ابن هشام، ص ٢٩٣. أما مسألة تقديم الأضحية لتشهها عن طواعية أو تطوعها بالثول عند

الملحى نهى سمة نجدها فى كثير من الديانات (i. *Mir. Ause.* 137; *Porph.*, *De Abst.* .(25

98*Dea Syria*, iv. ; *Kinship*, p. 306.

99*Philo Byb.*, fr. 24 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

١٠٠ التكويرن ١٤ / ٥. وينذهب كوبن فى بحثه^١ *De Melecheth des Hemels* ص ٣٧ الى احتمال أن تكون القراءة الصحيحة هي «عشتاروٹ وقرنایم». إلا أن تطابق «قرنابن» أو «قارنيون» اللاحقة مع عشتاروٹ أو «بَشَّرَاء» (معبد عشتار) (يشوع، ٢٧ / ٢١) يتأكد بحقيقة وجود منطقة مقدسة هناك (١). انظر ١ *Macc.* v. 43. وقد *S. Silvioe Peregrinatio* ثبّلت القدسية القديمة لقدس عشتار الى قبر يعقوب؛ انظر *ZDMG*. xxix. 431, note 1 (Roma, 1887), 56 *sqq.* وقد تم مؤخرا اكتشاف «بعل قرنایم» قرطاجي بقدس (ساتورنوس بلكرانسيس) على جبل بو قرنبن بالقرب من تونس العاصمة. ومع ذلك فإن ملها قد يكون اشتقادا محليا من الاسم القديم للجبل ذي القيمتين (*Mélanges d'Archéol. etc.*) (Rome, 1892, p. 1 *sq.*).

١٠١ انظر الملحوظة الإضافية (ز).

١٠٢ الجملة الكبرى لآل يوسف هي راحيل النسجحة. لمزيد من الاطلاع على المؤابيين انظر سفر الملوك الثاني (٤ / ٣).

*

المحاضرة التاسعة

الأثر الديني للقربان الحيواني

والطقوس الدينية المماثلة

(رباط الدم – تقدمتا الدم والشعرُ)

أدت بنا المناقشة في المحاضرة السابقة إلى تدقير النظر في الفارق الذي ظهر في المصور اللاحقة من الوثنية القدية بين القرابين العادبة حيث كانت الذبيحة أحد الحيوانات التي تدبح لطعام الإنسان والقرابين غير العادبة أو الرمزية التي كان مفروضاً الطقس فيها يكمن في آداء شعيرة استثنائية تهدف للتواصل مع الإله بالمشاركة في اللحم المقدس المحرم على الإنسان في الأحوال العادبة. وقد أدى تحليل هذا الفارق والعودة بمناقشة الشواهد إلى مرحلة مبكرة من تطور المجتمع حين نشأ الطقس القراباني لأول مرة إلى استنتاج أن كل النبائح القرابانية في أقدم المصور كان لها طابع شديد القدسيّة وأنه لم يكن يقدّم للإله إلا مأكال أكثر قدسيّة من أن يُذبّح ويُوقّل دون غرض ديني ودون مشاركة العشيرة ككل. من ثم فإن الفارق الذي وضعته الوثنية المتأخرة بين القرابين العادبة وغير العادبة لم يكن له وجود في أشد المصور بدائية. وفي كلتا الحالتين فإن الشعيرة المقدسة هي شأن من شؤون الجماعة التي كانت تعد دائرة من الإخوة تربط بينهم

و بين إلههم المشاركة في روح واحدة أو دم واحد. ومن المفترض لنفس هذا الدم أن يتدفق أيضاً في عروق الذبيحة بحيث يكون موتها إرادة لدم قبلي ومخالفة لقدسية الروح الإلهية التي تسرى في جسد كل عضو من أعضاء الدائرة المقدسة، البشر منهم وغير البشر على السواء. ومع ذلك فإن ذبح مثل هذه الأضحية كان محللاً أو مطلوباً في مناسبات دينية مقدسة وكان كل أهل القبيلة يشاركون في لحمها حتى يدعموا أواصر الوحدة فيما بينهم من ناحية و فيما بينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وفي عصور لاحقة لمجد مفهوم سارياً بأن أي طعام يتقاسمه شخصان معاً بحيث تسرى مادته في لحم كل منهما وفي دمه يعد كافياً لإيجاد قدر من التوحيد المقدس للحياة بينهما؛ إلا أن هذه الأهمية كانت تضفي دوماً في العصور القديمة على اقتسام لحم أضحية على درجة فائقة من القدسية، وكان مبرر قدسيّة موتها هو أنه الرباط الوحديد الذي يمكن أن يحفظ الوحدة بين الآباء وإلههم ويقوى أواصرها. ولم يكن هذا الرباط إلا روح الحيوان المقدس الذي يعد من أقاربهم، وكان يعتقد أن روحه تكمن في لحمه وخاصة في دمه، وبالتالي فإنها تتوزع في الطعام المقدس بين كل المشاركين، حيث يحصل كل منهم على جزء من روحه مع الجزء الذي يحصل عليه من لحمه.

كانت الفكرة التي ترى أن الإنسان حين يتناول لحم كائن حي آخر أو شرب دمه فإنه يستوعب روحه أو حياته في كيانه من بين الأفكار التي انتشرت عند الشعوب البدائية بأشكال عدّة. فهي تكمن في جذور عملية شرب الدم الطازج للأعداء التي كانت من الطقوس السائدة بين بعض القبائل العربية قبل

ظهور الإسلام ولاتزال تنسب للقحطانيين^١ - وكذلك في عادة كثيرة من الصيادين حيث كانوا يأكلون بعض أعضاء الضواري (كالكبش مثلاً) حتى تسرى فيهم شجاعة الحيوان. وفي بعض مناطق العالم حيث يحظى الإنسان بحرية اختيار نوع خاص من الحيوانات المقدسة سواء بدلاً من طوطم العشيرية أو بالإضافة إليه، لمجد أن العهد بينه وبين نوع الحيوان الذي يتزمر بتنديسه بعد ذلك يتم إبرامه بقتل أحد حيوانات ذلك النوع وأكله، فيصبح محرماً عليه بعد ذلك.^٢

وأبرز تطبيق لهذه الفكرة لمجلده في شعيرية أخيه اللهم وهناك أمثلة عليها في كل أنحاء العالم.^٣ وفي أبسط أشكال هذه الشعيرية تربط الأخوة بين شخصين بشق عروقهما ومص كل منهما لدم الآخر، فلاتكون لهما روحان بعد ذلك، بل روح واحدة. وهذا الشكل من العهد لا يزال معروفاً في لبنان^٤ وبعض بقاع الجزيرة العربية.^٥ وفي الأدب العربي القديم هناك إشارات عديدة لعهد الدم، ولكن يستعن فيه بدم أضحية كانت تذبح في قدس الإله بدلاً من الدم البشري. والطقوس في هذه الحالة هي أن كل من يشارك في العهد عليه أن يغمس يده في الدم ثم يدهن به الحجر المقدس الذي يرمز إلى الإله أو يتم صبه عند قاعدته. وغمس اليدين في وعاء الدم يشمل المشاركة في عملية أكل اللحم^٦، ويسمى العضو المشارك في العهد «لاعنة الدم». ولالمجد في التواريخ والأشعار القديمة مثلاً على إبراهيم عهد بلعنة كل طرف فيه لدم الآخر. لكننا رأينا أن استخدام الدم البشري في إبرام العهود لم يختلف تماماً عند الساميين حتى في العصور الحديثة، ويتحقق نفس الشيء في عصور مبكرة من وصف هيرودوت لشكل العهد الذي

أبرمه العرب على حدود مصر.⁷ وكان الدم يستخرج بحجر حاد من إيهام كل طرف، ثم يتم مسحه في سبعة أحجار مقدسة مع تلاوة صلوات وأدعية للآلهة. ومسح الدم يجعل الآلهة طرفا في العهد، ولكن يبدو أن السلوك الرمزي لا يكتمل إلا إذا ذاق كل طرف من البشر دم الطرف الآخر وفي نفس الوقت. ويبدو أن هذا كان يحدث بالفعل ولو أنه ليست هناك إشارة إلى ذلك عند هيرودوت. ولكن ليس من المستبعد أيضاً أن يكون الطقس قد طرأ عليه تغييرات بمرور الزمن إلى أن بلغ الأمر حد الاكتفاء بامتزاج دم الطرفين على الحجر المقدس.⁸ و موضوع هذا الطقس الذي ورد وصفه عند هيرودوت هو قبول أحد الغرباء⁹ في علاقة أخوة مع أحد البدو العرب وعشائرته؛ والعهد بين فردين أساساً، إلا أن التزام بدوى واحد به يعد ملزماً لكل أصدقائه، أي سائر أعضاء العشيرة. والسبب في إلزاميته هذه هو أن من يشرب من دم أحد أفراد عشيرة ما لم يكن يعد غريباً، بل أخاً، ويدخل ضمن الدائرة المقدسة لمن يشتريون في الدم الذي يسرى في عروق العشيرة كلها. ولم يكن العهد رياطاً خاصاً بجانب محدد، بل كان عهداً على الإخلاص والأخوة والالتزام بكل التوابت التي تربط أبناء العشيرة معاً. لذا فمن الطبيعي أن كان له جانب ديني بالإضافة إلى الجانب الاجتماعي، إذ لا أخوة بلا جماعة مقدسة، وجزء الأخوة هو حرص الله القليلة على حماية قدسيه دم قومه. ويتم التعديل عن هذا المفهوم رمزياً بمسح دم الطرفين اللذين يصبحان منذ ذلك الحين شخصاً واحداً في المغار، وهو ما يعني أن الإله نفسه يعتبر طرفاً ثالثاً في لعن الدم وفي عهد

الأخوة. ١٠ ومن الواضح أن الإله الذى يتم إشراكه فى العهد فى العصور القديمة هو إله المشيرة التى يتم قبول الغريب عضواً بها؛ ولكن حتى فى زمن هيرودوت كان دين المشيرة القديم قد انهار إلى حد بعيد؛ فكل العرب على حدود مصر، أيا كانت عشيرتهم، كانوا يعبدون زوجاً واحداً من الآلهة، وهما أوروتال واللات، وهما الإلهان اللذان كانا يذكران فى طقوس العهد. من ثم فإذا كان طرفاً العهد من العرب، أى من عشيرتين مختلفتين ولكن على دين واحد فإن كلاً منهما لا يشعر أن العهد قد أدخله فى قدس إله جديد، ولم تكن الطقوس تعنى إلا أن الآلهة التى يعبدها الطرفان قد شملت العهد بحمياتها. وكان هذا هو المعنى العادى للعهد ذى الأضحية فى العصور اللاحقة عند البرائين مثلاً، بل عند العرب أيضاً حيث كان الإله المعبود هو الله عند الكعبة أو أى إله عظيم آخر ذى مكانة أكبر من قبأة. أما مسألة أن الصلاة لإله معترف به من كلاً الطرفين كان بعد انحرافاً عن المعنى الأصلى للطقس فتتضخم من عملية مسح الدم على الطرفين البشريين وعلى مذبح الحجر المقدس الذى ظل سمة ثابتة لذبيحة العهد؛ فهذا الجزء من الطقس لم يكن يكتمل إلا باحتفال يتم فيه تقديم البدوى الجديد إلى الإله لأول مرة وضمه إليه فى أخوة، أو بذبيحة عشارية تذبح دوريأً بغرض تجديد العهد بين أفراد المشيرة وإلههم، وهو ما يبدو أنه انذر بمرور الزمن.

ودم العهد عند هيرودوت هو دم الأطراف من البشر؛ وفي الحالات المعروفة في الأدب العربي هو دم ذبيحة حيوانية، وهو ما يشير ضمناً إلى حدوث تقدم في الذوق وأنفة من لعنة الدم البشري. إلا أن هناك شكاً فيما إذا كان مثل

هذا الافتراض له ماضيرره في تاريخ العرب الاجتماعي، ١١ وسبق أن رأينا أن النمط البدائي من عهد الدم لا يزال موجودا في العصور الحديثة. ولابد أن نأخذ في اعتبارنا أن الطقوس التي ورد وصفها لدى هيرودوت هي عهد بين أفراد دون تلك المشاركة المباشرة من جانب العشيرة كلها والتي كانت لازمة في تلك المناطق من الجزيرة العربية لأى قربان يشمل موت ذبيحة حتى في عصر نيلوس بعد ذلك يقررون عدليه، وكانت المهدود التي يتم عقدها بتقديم قربان بمثابة معاهدات بين عشائر بأكملها بصفة عامة، فكان القربان مناسبا في هذه المناطق، في حين أن الدم كان ضروريا بحكمة أكبر مما يمكن الحصول عليه بدون ذبيح. وعادة ما يأمر الكتاب المحدثون على مسألة قبول دم الحيوان بدلا من دم البشر مرورا عابرا دون تقديم تفسير لها. إلا أن تفسير هذه المسألة مطلوب ولا توصل إليه إلا بإدراك أن الأضحية نظرا لكونها داخل الدائرة المقدسة للعشيرة التي ينبعى نفع روحها فيمن يزمعون الانضمام إليها، فقد كان دمها يؤدى نفس الغرض الذي يؤديه دم الإنسان. من ثم فإن النطع الكامن وراء أضحية العهد يعد واضحا ثامن الوضوح في هذا الصدد.

على أية حال لا أعتقد من جانبي أن أصل القربان يمكن البحث عنه في العهد المبرم بين العشائر بأكملها، فهو نوع من المعاهدات ما كان ليشيع وينتشر إلا إذا ضعف النظام القبلي، ولعله لم يكن معروفا في العصور البدائية. وحتى دمج الأفراد في عشيرة جديدة وتخليلهم عن عشيرتهم ومقدساتهم القديمة لمجد أن أدق الباحثين في العادات الدينية القديمة يعتبرونه بدعة حديثة نسبيا طرأت على القواعد الصارمة لأخوة الدم في القدم. نفهم من ذلك أن استخدام الدم

المأمور من إنسان حتى للدمج أحد الأفراد في دائرة مقدسية جديدة واستخدام دم ذبيحة للدمج عشرة بأكملها لابد أن كان كلامها يكمنان أصلًا في الطقوس التي كانت تتبع داخل نطاق العشيرة.

وفي مثل هذا القربان لامجال لفكرة العهد، سواء بين الأتباع وبعضهم البعض أو بين الأتباع وإلههم، فالعهد معناه أخوة مصطنعة ولا مكان له إذا توافرت الأخوة الطبيعية. والحقيقة أن العبرانيين كانوا قد تساموا على الفكرة التي ترى أن العلاقة بين يهودة وبني إسرائيل هي علاقة قربى وأصبحوا يرون أن الديانة القومية تقوم على قربان عهد رسمي في طور سباته حيث يتم رش دم اللبائح على المذبح من ناحية وعلى الشعب من ناحية أخرى،^{١٢} أو على طقس مياثاق أقدم كان طرفاً يهودة وإبراهيم.^{١٣} وفي تطور آخر لنفس الفكرة تجد أن كل قربان يعد في المزامير (١١ / ٥) مياثاقاً بين الرب والعبد.^{١٤} أما في الديانات المادية البحتة حيث يعتبر الإله وجماعته بمثابة كيان جسماني فليس ثم مجال لفكرة قيام الدين على مياثاق، ولا يمكن توجيه سلوكيات الجماعة الدينية إلا للدعم وتأكيد رباط الروح القائم أصلًا بين الطرفين. وقد يكون شرط كهذا ضروريًا حين يتم فهم صلة القربى بمفهوم واقعى تماماً كما يبينا من قبل. فالاتحاد المادى في الحياة باعتباره مشاركة حقيقة في كيان مشترك من اللحم والدم يخضع للتنبئ كلما طرأ عليه ما يؤثر في النظام المادى وخاصة ما يتعلق بتغذية الجسم والدم. لهذا السبب وحده ربما كان لابد من التأكيد على الروح المقدسة من حين لآخر بإجراء مادى. وهذا النمط الفكرى المادى يرتبط بطبيعة الحال باعتبارات من نوع مختلف تحمل في طياتها بذرة فكرة أخلاقية. وإذا ضعفت

الوحدة المادية للإله وجماعته أو انحلت، لم يكن من الممكن التماس عن الإله من بعد. وكانت المجاعة أو الوباء أو أية كارثة أخرى تنم عن أن الإله فقد قدرته، وحيثنة كان من الطبيعي أن يستنتاج أن صلة القربى معه قد انفصمت أو تراخت وأنه قد بات من الضروري إعادة وصلها وتجديدها بإجراء طقس ديني يتم من خلاله إعادة توزيع الحياة المقدسة على كل فرد في الجماعة. ومن هذه الزاوية فإن الطقس الديني يعد طقساً تكفيرياً أيضاً، وهو ما يدخل الجماعة في وفاق مع إلهاً المفترض من جديد، وفكرة المشاركة المقدسة تشمل في داخلها المفهوم البدائني لطقس ديني. وفي كل الأطهار القدية من الديانة السامية لمجد أن فكرتى المشاركة والتكفير ترتبط كل منهما بالآخر، فالتكفير ما هو إلا مشاركة تهدف إلى محو ذكرى أى نور سابق.

وقد نرى التطبيق الفعلى لهاتين الفكرتين في فنتين مختلفتين من الطقوس الدينية. فحيثما يشمل الأمر الجماعة كلها فإن عملية المشاركة والتكفير تأخذ شكل القربان. ولكن الى جانب هذه المشاركة لمجد ما يمكن تسميتها عبادات خاصة يسمع الفرد من خلالها الى إيجاد رباط مادي اتحادى بينه وبين الإله يعزل عن قربان الأضحية سواء بالاستعارة بدمه في طقس يشبه عهد الدم المبرم بين أفراد، أو بغير ذلك من الطقوس التي تشمل مبدأً ماثلاً. وتعتبر الطقوس من هذا النوع تعليمية لأنها تنم عن نفس الأفكار الكامنة في جذور النظام المعتقد للقربان القديم؛ وحرى بنا أن نوجه بعض الاهتمام اليها قبل أن نواصل تقدمنا في موضوع القربان. وقد يؤدي بنا ذلك الى الخروج عن الموضوع، إلا أنى أأمل العودة الى موضوعنا الأساسي بفهم أعمق لما يحتويه من مبادئ أساسية.^{١٥}

في طقوس الساميين وغيرهم من الأمم قديمها وحديثها على السواء تجد العديد من الحالات التي يريق العابد فيها دمه على المذبح كوسيلة لنذر نفسه وصلواته للإله.^{١٦} ومن الأمثلة التقليدية على ذلك مثال كهنة البعل في السباق بين إله صور ورب إسرائيل (الملوك الأول ١٨ / ٢٨). وفي عيد إله السريان في مابوج كان الأتباع يحلثون جرحاً غائراً في أذرعهم أو يدبر كل منهم ظهره للأخر ليضربه،^{١٧} كما يفعل الشيعة الفرس حالياً في إحياءهم لذكرى استشهاد المحسن والحسين.^{١٨} وقد سبق أن أشرنا إلى أن انتشار هذا العرف بين الآراميين يؤكد له لفظ السرياني «إِنْكَشَّف» (أن يتضرع) ومعناه الحرفى «أن يجرح نفسه».^{١٩}

والرأي السائد حالياً عن مثل هذه الطقوس في المصور الحديثة والقديمة على السواء هو أن إراقة الدماء بدون قتل يعد بدليلاً عن القربان البشري،^{٢٠} وهو تفسير يتضح من بساطته وربما كان صائباً في بعض الحالات. أما إذا اعتبرناه تفسيراً عاماً لتقديم العابد للدم فأنه لا يعد مقنعاً. فالقربان البشري لا يقدم لصالح الأضحية، بل على حسابها لصالح الجماعة صاحبة القربان، في حين أن إراقة الماء للدم هو في كثير من الحالات وسيلة لنذر الذات للإله. كما أن هناك فئة كبيرة من الطقوس سادت عند الشعوب الهمجية وكانت إراقة الدم مثل فيها جزءاً من طقوس الدمج التي كان يتم من خلالها إعلان دخول الشباب في سن البلوغ إلى طور الرجولة تمهيداً لحصولهم على نصيب كامل من المزايا الاجتماعية ومقاصس الجماعة. ومن المرجح أن يكون الغرض من الطقوس في كلتا الحالتين إبرام هو عهد دم بين العابد وإلهه بطريقة أقوى من الأنماط العادية

للضرب أو معانقة الحجر المقدس أو لته. ويرافق دم الإنسان هاهنا على المذبح أو يتم رشه على رمز الإله، وله نفس التأثير الذي يحدثه في أمم عهد الدم التي سبقت مناقشتها.^{٢١} وتنأك هذه النقطة من الطقوس المماثلة التي سادت بين كثير من الشعوب في الحداد على الموتى من الأقارب. وكان التشريع العبراني يحرم على النكالي جرح أنفسهم حزنا على الميت،^{٢٢} وهو ما يربط بين هذا الطقس الذي كان على تحريره سائدا حتى نهاية المملكة القديمة^{٢٣} والطقوس الوراثية. وجرت العادة في الحداد عند العرب واليونان وغيرهم من الأمم القديمة أن يتم خدش الوجه حتى يسيل منه الدم.^{٢٤} ويتبين المعنى الأصلي لهذه العادة في الصورة التي ظلت عليها عند بعض الشعوب. ففي نيوساوث ويلز «يفقد عدد من الرجال عند حادة القبر المفتوح ويضرب كل منهم رأس الآخر بقطعة خشب معقوفة ثم يحثون رؤوسهم على القبر حتى يسقط الدم من الجرح على الجثة».^{٢٥} وكان يتم تلقي الدم والدموع المرارة في الحداد في أوتاهيت على خرق من الكتان كانت تلقي بعد ذلك على العرش.^{٢٦} وإرادة الدم والدموع على الميت تعد هاهنا وعدا بتحمل الألم؛ ويكتمل الطقس في استراليا بقطع قطعة من لحم الجثة يتم تقطيعها بعد أن تجف ثم توزع على أقارب الميت وأصدقائه؛ فيمتص بعضهم نصيبيه منها «لكي يستمد القوة والصبر» منها. والطبيعة المزدوجة للطقوس في هذه الحالة تؤكد أن الهدف هو إبرام عهد مع الميت على الصبر على فراقه.

إن قطع جزء من لحم الجثة في الحداد عند العبرانيين والعرب وعند غيرهم من الشعوب القديمة والحديثة على السواء ليرتبط بعملية حلق الرأس أو جز

خصلة من الشعر وإلقائها في القبر أو على رماد الجثمان.^{٢٧} وهنا أيضاً تبين مشارنة العرف عند أجناس أشد بذائية أن الطقس كان في الأصل مزدوجاً ويساوي أراقة التكلى لدمها. ومسموح عند الاستراليين شد خصلة من شعر الجنة بدلاً من قطع جزء من لحمها. إذ كان الشعر عند الشعوب البدائية يعتبر جزءاً حياً وهاماً من الجسد، وبالتالي فهو موضوع لكتير من الخرافات والغيبيات.^{٢٨} وهكذا فإن شعر الحى يوسع مع الميت وشعر الميت يظل مع الأحياء كرباط دائم يصل بينهما.

ولازال تقدمة الشعر شائعة بين الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة لافى الحداد وحسب، بل في عبادة الآلهة، وتفاصيل الطقوس في كلتا الحالتين متطابقة للدرجة تجعلنا على يقين من وجود مبدأ واحد وراءهما. كان شعر أخيل قد أهدى لسيركوس إله النهر الذي قُصَّ تكريماً له في عودته سالماً من طروادة؛ ولكن نظراً لعلم البطل بأنه ما كان ينبغي له أن يعود فقد حول القربان إلى باتروكلوس الميت ووضع خصلة شعره الأصفر في يد الجثة. وكانت نساء العرب تضعن شعرهن على قبر الميت؛ ويقطع الفتى والفتى من السريان جدائهم ويودعنها في علب من ذهب وفضة في المعابد.^{٢٩} وكان العبرانيون في حدادهم يحلقون الجزء الأمامي من الرأس؛ وكان العرب في عصر هيرودوت يفعلون ما يشبه ذلك تكريماً لإلههم أوروتال الذي كان من المفترض أن يكون شعره على نفس الصورة.^{٣٠} وإذا أخذنا هذا التماثل بين عادتى الحداد وعبادة الآلهة دليلاً على أن عبادة الآلهة كانت تقوم على عبادة الميت فإن هذا ليعد تجاوزاً للشواهد؛ والواضح أن نفس الوسيلة التي كان يعتقد أنها مؤثرة في

إبرام عهد مع الميت دائم بين الحى وألبيت كانت تستخدم للغرض الدينى الخاص بإقامة اتحاد وثيق بين العابد وإلهه.

وانطلاقاً من هذا المبدأ العام يمكن أن نفسر النوعين الرئيسين من تقدمة الشعر بلا صعوبة. ذهنى تقدمة شخصية بطبيعتها تُقدم بالأصلة عن فرد لا جماعة. لذا فلامكان لها في الطقوس الثابتة والدورية للدين المحلي أو القبلي حيث يجتمع عدد من الناس في طقس ديني جماعي. والهدف منها إيجاد علاقة بين فرد وإله أو توطيدتها، وبالتالي فقد كانت مناسبة سواء في الطقوس الدينية أو في عملية دمج عضو جديد في دائرة ديانة ما، أو فيما يتصل ببعض النذور التي يسعى العابد من خلالها إلى توثيق العهد بينه وبين إلهه. من ثم فإن تقدمة الشعر في الديانة الإغريقية تُقدم إما في اللحظة التي يدخل فيها الشاب طور الرجلة ليحصل على نصيبيه كاملاً من المسؤوليات الدينية والسياسية كمواطن، أو وفاء لنذر نذر في لحظة احتياج للعون الإلهي. ونفس الشئ ينطبق على الديانة السامية، لكن الأمر يتطلب قدرًا من الإيضاح.

كان مقدراً على الإنسان في المجتمعات الأولى أن يصبح بحكم مولده عضواً في دائرة سياسية واجتماعية ما هي في الوقت نفسه جماعة دينية محددة. إلا أن هذه القدرة كان لابد من التأكيد عليها في بعض الحالات بإقامة طقس رسمي للقبول في الجماعة. فلم يكن للطفل أو الصبي ميزات المواطن الكامل ومسؤولياته، وبناء على مبدأ عدم الفصل بين المكانة الدينية والاجتماعية لم يكن له دور كامل سواء في حقوق الدين الجماعي أو الواجبات التي يفرضها. فهو مستبعد من العديد من الطقوس الدينية، وله أن يفعل ما هو محروم دينياً على

البدوى الكامل الأهلية. وكان الانتقال من الطفولة الاجتماعية والدينية الى النضج تسبقه عادة اختبارات للشجاعة والجلد؛ فلابد للبدوى فى المقام الأول أن يكون محاربا. وكان الانتقال من الطفولة الى الرجولة أهم من أن يتم بلا احتفال رسمي وطقوس شعبية للدمج المبتدئ في الأخوة الاجتماعية والدينية لقبيلته أو جماعته.^{٣١} ويتبين من ذلك أن رشدم الشاب على الرمز المقدس أو إيداع شعره على رمز إله شعبه قد يمثل سمة هامة في مثل هذا الطقس؛ وكان بعض هذه الطقوس يقام لدى بعض الشعوب البدائية ضمن الطقوس التي كان لابد لكل شاب أن يمر بها قبل أن يتبوأ مكانة المحارب وقبل أن يسمح له بالزواج ومارسة سائر حقوق الرجولة الكاملة. ولهذه الطقوس الدمجية أهمية كبيرة لدى بعض الأجناس الهمجية، وكانت ذات طابع منفر في أغلب الحالات. وكانت تقدمة الدم بصفة خاصة تتخذ شكلاً أقرب إلى اختبار قاسٍ لشجاعة المبتدئ كاختبار فتیان اسبرطة على مذبح أوريبيس أوريبيا أو الاختبار الرهيب الذي كان يحل محل اختبار لدى بعض قبائل جبال الجزيرة العربية.^{٣٢} وبانخفاض حدة الطبع وتطور المجتمع من مرحلة تنظيم نفسه على أساس الحرب، هدأت شراسة الطقوس البدائية وفقدت طقوس الدمج أهميتها تدريجياً إلى أن تحولت في نهاية الأمر إلى مجرد احتفال منزلي يشبه في جانبه الاجتماعي الاحتفالات العائلية الخاصة في العصر الحديث حين يبلغ الصبي طور البلوغ، ويشبه في جانبه الديني أول عشاء رباني يحضره الفتى الكاثوليكي. وحين يفقد أحد الطقوس منزاه السياسي ويصبح دينياً محضًا فليس من الضروري تأجيله إلى بلوغ سن الرجولة الكاملة؛ والحقيقة أن الميل

ال الطبيعي للوالدين يتوجه الى الإسراع بنذر طفلهم للإله الذى يصبح حامياً له طوال حياته. وهكذا فإن الحشان الذى كان فى الأصل خطوة تمييدية للزوج وبالنالى احتفالاً بالدخول فى طور الرجولة أصبح يجرى بصفة عامة لصبية المسلمين قبل بلوغ سن النضج، فـى حين يتم تخفيت أطفال العبرانيين فى اليوم الثامن بعد مولده. وهناك تنويعات مائلة لهذا العرف فى قربان الشـُّعـُر عند الساميين. وكان من الشائع عند العرب فى فجر الإسلام ذبح شاة عند مولد طفل، ثم حلق رأس المولود ودهن فروة رأسه بدم الذبيحة. والهدف من هذه العادة - وتسمى «الحقيقة» أو حلق الشعر - حماية الطفل من الشرور، ومن الواضح أنها كانت بثابة نذر يتم به إدخال الوليد فى حماية إله الجماعة.^{٣٣} ومن ناحية أخرى كان شعر الأولاد والبنات من السريان يتترك للنمو دون جزء منه المولد وحتى البلوغ، ثم يتم جزءه وإهداؤه فى قدس الإله كخطوة تمييدية للزواج. أى أن تقدمة الشعر بالنسبة للفتىـان والفتـيات على السـواء كانت احتفالاً بالدـمـج الـديـنـي لـابـدـ من إـقـامـتـه لـهـم لـإـعـلـان بـلـوـغـهـم مـكـانـة النـضـج الـاجـتـمـاعـيـ. وـيـبـدـو أـنـ تـفـسـ الشـئـ كـانـ يـحـدـثـ فـىـ أـقـدـاسـ الـفـيـنـيـقـيـنـ وـلـوـ لـفـتـياتـ عـلـىـ الـأـقـلـ؛ـ إـذـ كـانـ عـلـىـ التـابـعـاتـ مـنـ الـبـنـاتـ فـىـ عـبـدـ أـدـونـيسـ فـىـ بـيـلـوـسـ أـنـ يـتـفـرـغـنـ إـمـاـ بـشـعـرـهـنـ أـوـ بـعـفـافـهـنـ^{٣٤}ـ تـمـهـيدـاـ لـزـوـاجـهـنـ^{٣٥}ـ وـأـرـىـ أـنـ الـعـقـيـقـةـ كـانـ عـنـ الـعـرـبـ فـىـ الـأـصـلـ اـحـتـفـالـاـ خـاصـاـ بـإـعـلـانـ بـلـوـغـ طـورـ الرـجـولةـ وـأـنـ تـحـوـيلـ الـاحـتـفـالـ إـلـىـ الطـفـولـةـ كـانـ بـدـعـةـ حـدـثـ فـيـمـاـ بـعـدـ،ـ إـذـ أـنـ فـتـيـةـ الـعـرـبـ وـالـشـامـ يـتـرـكـونـ شـعـرـهـمـ دونـ جـزـءـ،ـ وـكـانـ عـلـامـةـ النـضـجـ هـىـ الـاحـتـفـاظـ بـخـصـلـتـيـ الـعـارـضـيـنـ الـتـىـ كـانـ الـمـحـارـبـوـنـ الـبـالـغـوـنـ يـجـزـونـهـاـ^{٣٦}ـ لـذـاـ فـيـإـنـ جـزـ خـصـلـتـيـ الـعـارـضـيـنـ كـانـ عـلـامـةـ

رسمية على بلوغ طور الرجولة، ولابد أنه كان يعد في زمن هيرودوت إعلاناً رسمياً عن الانضمام إلى ديانة أورونتال، وإلا فإن المفرز الدينى الذى يضفيه مؤرخو الإغريق على خصلة الجبهة عند العرب يصبح بلا معنى. من ثم فعلينا أن نستنتج أن تقدمة الشعر في ذلك العصر والذى كان موازياً للحقيقة كانت تقدم لدى بلوغ طور الرجولة، وبعدها كان يتم جزء شعر الجبهة كذكرى دائمة لهذا التربان النذرى. ومن الواضح أن احتفال الإعلان حتى في العصور اللاحقة كان يقام في الطفولة، لأن لفظ «حقيقة»، ويطلق في العربية على شعر البطن، أي الشعر الذي يولد به الطفل، وعلى الطقس الدينى الخاص بجزء، ينطبق في بعض الحالات على الخصلات الضاربة إلى الحمرة للصبي حين يدنو من مرحلة الرجولة،^{٣٧} ويرمز مجازاً إلى الرغب الناعم على جسم فرخ النعام أو خصلات شعر الحمار، ولا شبه بين أي منهما و خصلة الشعر الهرزلة على رأس طفل حديث الولادة.^{٣٨}

من ثم يتضح أن أقدم عادة سامية، سواء في الجزيرة العربية أو بالشام، كانت التقرب بشعر الطفولة لدى الدخول في طور الرجولة دينياً واجتماعياً. والرباط بين العبد وإلهه والذى يتم عقده بتقدمة الشعر يتسم بالدلوام، ولكن كان من الطبيعي أن يتم تجديده من حين لآخر حين يكون هناك سبب للخوف من أن يكون اهتمام الإله بعيده التقى قد قل. فجرت العادة عند أهل الطائف بالجزيرة العربية أن يحلقوا رؤوسهم بقدس إله البلدة كلما عادوا من رحلة.^{٣٩} وال فكرة وراء ذلك أن الغياب عن الموضع المقدس قد يرخي الرباط الدينى، فيلزم توثيقه من جديد. كما كانت تقدمة الشعر تشكل جزءاً من الطقوس

الدينية في كل حجٍّ عربيٍّ،^{٤٠} وكذلك في أعياد يييلوس وبامييس^{٤١} الكبيرى التي لم تكن مجرد احتفالات محلية، بل كانت تجذب الأتباع من مناطق بعيدة. وكان التابع في هذه الحالة يرغب في الانضمام إلى الله وقدس لا يحتاج إلى المراقبة على صلته بهما، ومن ثم كان من المناسب له أن يترک جزءاً منه كرباط دائم بالمعبد والإله الذي يسكنه كلما غادر الموضع المقدس.

وكانت مواسم الحج العربى والسريانى التى كانت ترتبط بتقدمة الشعر تعتبر طقوسا استثنائية؛ فكان الهدف منها فى كثير من الحالات إدخال التابع فى حماية إله غريب ليس لعبادته مكان فى الديانة المحلية والطبيعية للحج، وفي كل الحالات لم يكن الطقس الدينى جزءاً من الفروض الدينية العادلة للعباد، بل كان يتم بصورة عفوية باعتباره عملاً من قبيل الورع، أو تحت ضغط ظروف تجعل الحاج يشعر بالحاجة إلى التقرب إلى القوى الإلهية. ولما كان الحج الثابت إلى أورشليم عند العبرانيين ولو في المصور اللاحقة على الأقل من الطقوس العادلة المفروضة على كل إنسان فإن الحج لم يشمل قرباناً للشعر، وربما لم يكن هذا الشكل من العبادات مفروضاً في الزيارات العادلة للمعبد المحلي في أية بقعة من بقاع العالم القديم. فلما يترک تشریع أسفار موسى الخمسة بتقدمة الشعر إلا في حالة نذر النذير الذي ورد وصفه بالإصلاح السادس من سفر العدد. والتفاصيل الواردة به لاتعنينا على فهم مكانة نذر النذير في الحياة الدينية اليهودية في ظل التشریع، إلا أننا نعرف من جوسياس^{٤٢} أن النذر كان ينذر بصفة عامة في أوقات المرض أو غيره من المشكلات وأنه وبالتالي كان يوازى النذر الإغريقي العادى بتقدیم الشعر قرباناً عند النجاة من خطر ماحق. وكانت

مسألة وقوع الإنسان في مأزق تعد من وجهة النظر القديمة دليلاً على أن القوى الإلهية التي تعتمد عليها حياته لا تبالي بما ألمّ به ونذيراً له بأن يوثق صلاته بالإله الذي ابتعد عنه. وتمثل تقدمة الشعر هاهنا الوسيلة الطبيعية لذلك، وإن لم يتسع تقديم القربان على الفور فينبغي أن ينذر، لأن النذر هو الطريقة المعترف بها لاستباق أمر مستقبلٍ وتقديم موعد حدوثه. والنذر من هذا النوع يهدف إلى تجديد الصلات العادلة مع الإله وهو بالطبع أكثر من مجرد وعد يبذل؛ فهو وعد بأداء شيء يبدأ المرء على الفور بالإعداد له بحيث تخرج حياته منذ اللحظة التي ينذر فيها النذر من النطاق العادي للوجود الديني وتحول إلى عمل ديني متواصل.^{٤٣} وما أن ينذر المرء جز خصلاته بقدس الإله يتتحول الشعر إلى شيء مقدس ولا يمكن المساس به إلى أن تخفي لحظة الوفاء بالنذر؛ لذا فالصلات المسترسلة للنذار العبراني أو الإغريقي من أمثال أخيل هي العلامات الظاهرة على أنه مكرس لخدمة الإله. كذلك فإن قرار العربي بالحج إلى موضع مقدس بعيد لم يكن إلا نذراً،^{٤٤} وكان محظوراً عليه أن يجز شعره أو حتى أن يمشطه ويغسله إلى أن يتم الحج؛ وبناء على نفس هذا المبدأ كانت رحلته بأكملها متذأن يولي وجهه تجاه المبعد ويقر الصلاة به تعد فترة إحرام^{٤٥} يلتزم خلالها بعدد من المحرمات من نوعية القيود التي يفرضها التوأجد الفعلى في قدس الإله.

والمحرمات المتصلة بالحج وغيره من النذور تتطلب المزيد من الإيضاح، إلا أن الخوض فيها الآن سيجرنا بعيداً عن النقطة التي بين أيدينا. لذا فلابد من تأجيل مناقشتها إلى ملحوظة إضافية في نهاية هذا الكتاب.^{٤٦} وماقلناه حتى الآن يغطي الأمثلة الرئيسة لتقدمة الشعر عند الساميين.^{٤٧} وهي تمثل جوانب

عديدة، إلا أن المحصلة من مناقشتنا هي أنها يمكن إحالتها جمِيعاً إلى مبدأ واحد. فتقدمة الشعر وتقرُب الماء بدمه في الأصل متشابهان من حيث المعنى، ولكن إذا كانت تقدمة الدم تمثل فكرة وحدة الحياة مع الإله في أوْتُن أشكالها، فهي أشد بدائية من أن تظل قائمة باعتبارها طقساً دينياً. وقد ظلت تتبع عند الساميين بعد تطورهم وكان يطبقها بعض الكهنة ودوائر المُتدينين؛ أما بالنسبة للعبادات العادية للأتباع العاديين فإما بطل العمل بها أو ظلت سارية بصورة مخففة في عادة وشم اللحم بثقوب إكرااما للإله.^{٤٨} أما تقدمة الشعر فلم تكن تمثل شيئاً يُخرج أحاسيس المتحضرين، فاستمرت تلعب دوراً هاماً في الديانة حتى نهاية الوثنية، بل إنها دخلت الطقوس المسيحية في جزء شعر القساوسة والراهبات.^{٤٩}

وما يتصل بعادة ترك جزء من الذات - سواء أكان دماً أو شمراً - في حالة تواصل مع الإله بقدسه التقرب بجزء من الشياب أو أشياء أخرى يرتديها الإنسان كالخليل أو الأسلحة. ففي الإلحادية يتبادل كل من جلوّك وديوميد الدروع رمزاً للمودة بينهما، وحين يعتقد يوناثان عهداً للمحبة والأخوة مع داود يخلع عليه ثيابه وسيفه وقوسه ومنطقته.^{٥٠} ومن يبحث عن الحماية عند العرب يمسك بثياب من يلتسم حمايته أو يعتقد عقدة بعمامة حاميه.^{٥١} وفي الأدب القديم لمجد أن عبارة «أخلع ثيابي عنك» معناها «أنهى الرباط بيننا».^{٥٢} فكانت الشياب تعد جزءاً من صاحبها لدرجة أنها كانت تمثل آداة للتواصل الشخصي. ومن هنا كان المغزى الديني من تعليق السلاح والخليل والثياب كاملة، أو مجرد خرقـة من الشوب على صنم أو على «ذات الأنوات». ولاتزال هذه القرابين

القماشية تُرى معلقة على أشجار الشام المقدسة وعلى أضحة الأولياء عند المسلمين؛ وهي ليست هبات بالمعنى الشائع بل تعهد بالمودة.^{٥٣} وربما كان «شق الجيوب» في الحداد يهدف في الأصل إلى الحصول على قربان للميت، بنفس المنهج الذي لا يجعل من تقطيع الشعر في المناسبات المماثلة رمزاً مادياً للحداد بل تذكاراً من تقدمة الشعر. فالرموز المادية للحداد لا ينسى أن تُطلب برفق؛ وهي كل هذه الأحوال فإن العادة توشك أن تكون طبعاً.^{٥٤}

وقد أنهى هذه النقطة بملحوظة فحواها أن ما يقابل عادة ترك جزء من الذات أو من الثياب مع الإله بقدسه هو عادة ارتداء تذكارات مقدسة كالسمائم حتى يظل هناك شيء ينتمي للإله على اتصال دائم بعابده.^{٥٥}

ومنخرج به من سلسلة العادات التي ناقشناها وميرر الخروج عن موضوع القرابين الذي قادتنا إليه هذه العادات هو أن الطقوس التي تهدف إلى إبرام ميثاق حياة بين العابد وإلهه تنفصل هاهنا عن موت ذبيحة وعن آية فكرة تتعلق باسترضاة الإله. والحقيقة أن لها أثراً تكفيرياً ويتم اللجوء إليها لتجديد الصلات مع الإله بعد ابتعاد مؤقت عنه، لكن هذا مجرد محصلة لفكرة أن الرباط المادي الذي توجده هذه الطقوس بين الطرف الإلهي والطرف البشري يلزم الإله بالفرد ويلزم الفرد بالإله. وحتى في حالة تقدمة الدم لأنجذب سبباً للاعتقاد بأن الألم الناجم عن الخروج التي يحدثها الماء بنفسه كانت لها آية أهمية في الطقس. ولكن لاشك أن التقرب البدائي المؤلم بالدم بمرور الزمن أصبح يعتقد أنه أشد فعالية من تقدمة الشعر الشائعة الاستخدام؛ ففي الدين نجد أن الشيء غير المألف عادة ما يaldo وكأنه أشد قوة وتأثيراً وأناسب للتصالح مع الإله إذا غضب.

ويبدو أن استخدام اللفظ السرياني «إنكشَف» يدل على أن تقرب المرء بدمه كان يرتبط أساساً عند الآراميين بالتصحّع لإله غاضب، ومع أنّي لأجد عند الساميين مايتم عن وجود طقس تكفيري رسمي قائم على هذا المبدأ إلا أنّ الفكرة الضمنية فيه قد تجلّى في طقس لايزال يتبّع أحياناً في الجزيرة العربية كوسيلة للتکفير عن ذنوب أخف من القتل. فيقف المذنب حاسراً الرأس حليقها على باب الشخص الذي أذنب في حقه مسكاً بسکین حادة في كل من يديه ويتلّو عبارات معلّة لهذا الغرض ويضرب رأسه عدّة مرات بالسکین، ثم يمسح دمه بيده في عتبة الباب. عندئذ لابد للآخر أن يخرج وينفّط رأس المذنب بشال، ثم يلبيح شاة ويتناولان لحمها معاً على مائدة للتصالح. وأهم ما في هذا الطقس هو مسح الدم في عتبة الباب، فهو يقابل مسح المرء لدمه في شخص رفيقه في تداس الفصح. من ثم فإننا لائزلا ماهمنا نلاحظ وجود نفس الفكرة القديمة وأنّ القيمة التصالحية للطقس لا تكمن في الجروح التي يصيّب المرء نفسه بها، بل في مسح الدم لإبرام ميثاق حياة بين الطرفين.

وبنفس هذا المنطق فإننا حين نتناول طقوس الدم إلى تشارك فيها جماعة بأسها والتي لابد بالتالي أن تذبح فيها ذبيحة لتوفير المادة الأساسية في الطقس تتوقع أن نجد أن أهم أجزاء الطقس في المصور القديمة على الأقل لا يكمن في موت الذبيحة، بل في مسح روحها أو دمها، وهو توقع صائب.

ومن بين كل قرابين الساميين نجد أن قرابين العرب هي الأسد غلظة وبدائية في طابعها؛ وعند العرب حيث لم يكن ثم طقس ناري معقد يقام على المذبح كان الطعام المقدس هو لب الطقس. وفي أقدم أشكال القرابين العربية المعروفة

كما ورد لدى نيلوس كان الجمل الذي يتم اختياره ليكون أضحية يربط الى مذبح بدائي من حجارة تكوم فوق بعضها، ثم يقود كبير القوم الآتياً ويطوف بها ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون ترانيل مقدسة ثم يضرب أول سكين في رقبة الجمل مع آخر كلمات الترانيل، ويسارع بالشرب من الدم المتدفق. ثم تنقض الجماعة كلها على الأضحية بالسيوف ويلتهمون أجزاء من لحمها شيئاً، وفي الفترة الفاصلة بين بزوغ نجمة الصبح التي كانت علاماً بدء الطقس وخفوت آخر شعاع لها قبل شروق الشمس يكون الجمل قد تم التهame عن آخره، لحماً وعظماً.^{٥٦} والمعنى الواضح هنا هو أن الأضحية كانت تلتهم قبل أن تفارقها الروح وحين لا يزال دمها ولحمها ساخناً - يسمى اللحم الذي في كل من العبرية والسريانية لحما «حِيَا» - وبالتالي فإن كلًا من المشاركون في الطقس كان يستوعب جزءاً من روح الأضحية في بدنها. ونرى هنا كيف أن هذا الطقس يعبر بصورة أوّلية عن التأكيد على ميثاق بوحدة الحياة بين الآتياً، وأيضاً بين الآتياً وإلههم حيث تم إراقة الدم على المذبح نفسه.

إذن فالعنصران الهاشمان في هذا القرابان هما نقل الدم الحى إلى الإله واستبباب اللحم والدم الحى في لحم الآتياً وفي دمهم. ويتم كل من هذين العنصرين بصورة بسيطة و مباشرة ويدو فيهما معنى الطقس بصورة جلية. وفي القرابين العربية اللاحقة وفي قرابين الشعوب السامية الأكثر تطوراً طرأت بعض التعديلات على هذه القسوة البدائية، وبالتالي فقد توارى المغزى الكامن في الطقس، إلا أن جوهر الطقس يظل كما هو.

وفي كل القرابين العربية عدا الحرق - الذي لم يكن يتبع إلا في حالة الأضاحي البشرية - كان الجانب الإلهي من الطقس يتلخص في سفك دم الأضحية بحيث يراق على الرمز المقدس أو يتجمع في حفرة (غيبب) عند قاعدة صنم المذبح. وقد يتم مسح الدم في قمة الحجر المقدس، ولا شيء أكثر من ذلك.^{٥٧} وما يدخل الغبيب من الدم يعتقد أنه قد تُقلل إلى الإله؛ لذا فقد كانت الحفرة تحت المذبح في بعض الأقدسات العربية هي الموضع الذي تودع فيه كنوز التذور. وكانت بأورشليم حفرة أيضاً لتلقي الدم تحت مذبح التقديمات المحروقة، وفي بعض القرابين السريانية كان يتم جمع الدم في حفرة كانت تسمى «مشكّن» على ما يبديه، وبالتالي فقد كان يفترض أنها مقر الإله.^{٥٨}

وفي الجزيرة العربية نجد أن أقدس ما في الطقس هو إراقة الدم وهو ما كان يحدث في رواية نيلوس في اللحظة التي تنتهي فيها الترانيم المقدسة. ومن ثم فهله هي ذروة الطقس الديني التي ينتهي بها طواف المنشدين حول المذبح.^{٥٩} وفي عصور لاسقة بالجزيرة العربية كان «الطواف» لا يزال يمثل جزءاً رئيساً من الدين؛ لكنه كان قد بدأ في الانفصال عن القربان حتى قبل الإسلام، ليتحول إلى طقس ديني بلا معنى. أما المفزي الأصلي للوقوف الذي تحول في شعائر الحج بعد الإسلام إلى طقس ديني ثانوي ورد تفسيراً صحيحاً له عندهما وزن الذي يقارن بينه وبين المشهد الذي ورد وصفه لدى عدد من الشعراء القدامى حيث يقف الأتباع حول صنم المذبح وعلى مسافة قليلة منه يحملون فيه في حالة من النشوة والأضاحي المذبوحة ممددة على الأرض أمامهم. ولابد أن اللحظة التي كانت تتم فيها هذه العبادة هي التي تنتهي فيها عملية ذبح

الأضافي أو في أثناها، حيث كان دمها ينساب في النبسب أو يقوم الكاهن بمسحه على رأس النصب.^{٦٠}

وفي الأنماط المتطورة من الديانة السامية الشمالية حيث كانت قربان النار هي السائدة نجد أن ذبح الأضحية لا يمثل ذرورة الطقس، فالمذبح ما هو إلا فرن، واحترق دهن الذبيحة هو أقدس لحظات العبادة.

على أية حال فإن هذا لا يبعد بدايتها، فحتى في عصر قربان النار كان المذبح العبراني يسمى «مذبحة»^{٦١} وكانت الأضحية في العصور القديمة تذبح، كما هو الحال عند العرب، على المذبح أو بجواره، وهو ما يتضح في رواية أضحية إسحق وهي سفر صموئيل الأول (١٤/٣٤)^{٦٢} وهذه الفقرة تثبت أن العبرانيين كانوا في عصر شاول لا يزالون يعرفون شكلاً من القرابين ينتهي الطقس فيه بتنقية الدم. وحتى في حالة قربان النار لم يكن الدم يراق على اللهب، بل يرش على جوانب المذبح أو يصب على قاعده؛ ولم يتمكن الطقس الجديد من الحلول محل القديم تماماً. بل استمر رش الدم محوراً للطقس حتى أواخر عهد الطقس اليهودي؛ إذ كان الأثر التكفيري للقربان يتوقف عليه.^{٦٣}

أما بالنسبة للجانب البشري من الطقس فالتفاصيل المقرضة التي يقدّمها نيلوس ليس لها بالطبع ما يقابلها تماماً في ديانة الساميين الأكثر تطوراً أو حتى عند العرب في عصورهم اللاحقة. وبدلًا من التزاحم الذي ورد وصفه عند نيلوس-التدافع الشرس لنهش قطعة من لحم الأضحية وهي لاتزال تتغمس -نجد أن العرب اللاحقين كانوا يوزعون لحم القربان على كل الحاضرين في الاحتفال. ولكن يبدو أن «الإجازة»، أي نهاية الوقوف، كانت في الأصل

إجازة للتدافع على الأضحية الذبيحة. وفي الحج إلى مكة كانت الإجازة التي تنهى الوقوف على عرفة إشارة للانطلاق في سباق نحو المزدلفة المجاورة حيث تكون النار المقدسة للإله قُرُح مودقة؛ والحقيقة أنها لم تكن إجازة للهبوط من عرفة بقدر ما كانت إجازة للاقتراب من قرْح. والسباق نفسه يسمى «إفاضة» وهي تعنى إما «تفرق» أو «توزيع». أما المعنى الأول فغير ممكن لأن عرفة لم يكن أرضا مقدسة، بل مجرد نقطة تجمع خارج الحرم حيث كانت تبدأ الشعائر، ولم يكن الوقوف بعرفة سوى تمهيد لعشية العيد بمزدلفة. ومن ناحية أخرى لو كان المعنى هو «توزيع» فإن الإفاضة تعد مثابلا لما ورد عند نيلوس عن تدافع العرب للحصول على نصيب من القربان. والفارق الوحيد هو أن الزحام عند مزدلفة لم يكن يسمح له بالتجمع قرب المذبح، بل كان عليهم أن يشاهدو آداء الشعائر المقدسة من بعيد؛ انظر سفر الخروج، ١٩/١٣-٦٤.

إن حلول التوزيع المنظم للحم الذبيحة محل التدافع الذي يصفه نيلوس لا يمس مغزى الشعيرة. فالتأمم هو التعديل الذي يتضمن الأبيوكل للحم «حيا» أو نبأها في معظم القرابين السامية، بل يؤكّل مسلوقا أو مشويا. ومن الواضح أن هذا التغيير قد استقر مع تقدم الحضارة؛ ولكن كان لا يزال من الممكن التعبير عن فكرة انتقام روح الذبيحة بتناول لحمها «بدمه». ويتبين من أسفار زكريا (٩/٧) وحزقيال (٢٣/٢٥) واللاويين (١١/٢٦) أن اللقيمات المغموسة في الدم كان يأكلها الوثنيون بفلسطين والأقل التزاما بدينه من بنى إسرائيل أيضا؛ وسياق هذه الفقرات بما يحتويه من عقوبة القطيعة التي فرضت على من يأكل الدم في سفر اللاويين (٧/٢٧) يبرر لنا أن نفترض أن هذا الفعل كان له مغزى

ديني مباشر وأن له علاقة بالقربان. ويتأكد كونه عملاً يهدف إلى التواصل مع الآلهة الوثنية لدى ابن ميمون لا باعتباره مجرد استنتاج من النصوص التوراتية، بل على أساس الروايات العربية لديانة أهل حرآن.^{٦٦} ولكن يبدو أن طقس تناول الدم في المناطق السامية الشمالية كان نادر الحدوث في العصور التي تنتهي إليها أقدم الوثائق المتوفرة لنا؛ والأرجح أنه كان قاصراً على بعض طقوس الدمج الصوفي ولم يشمل القرابين العادية.^{٦٧}

لم يكن الدم يشرب في القرابين الشرعية العبرانية، أما في قربان العهد المشار إليه بسفر الخروج (٢٤) فكان يرش على الأتباع وهو ماله نفس المغزى الذي عرفناه من مقارنة مختلف أنماط عهد الدم بين البشر. وتحتفي هذه السمة في الأنماط اللاحقة من القرابين، ويتم التعبير عن التواصل بين الإله والإنسان، وهو مالا يزال يمثل محور القرابين العادية، بحرق جزء من اللحم على المذبح بينما يتم طيح بقائه ليأكله الأتباع. أما مسح الدم الحلي في العابد فيحتفظ به بعض الحالات- سيامة الكهنة وتطهير الأبرص-^{٦٨} حيث يعد أقوى تعبير عن عقد صلة خاصة بين الإله وعبده-^{٦٩} أو إعادة من انقطعت أواصر الأخوة الدينية بينه وبين الإله وجماعة أتباعه إلى مكانه السابقة. وفي صور التكfir عن الخطيئة كما وردت بسفر اللاويين (إصحاح ٤) لابد على الأقل أن يغمس الكاهن إصبعه في دم الذبيحة؛ وفي هذا النوع من الطقوس يكون الكاهن مثلاً للملتب أو يحمل خططيته، وهو ما أشير إليه صراحة بنفس السفر (إصحاح ١٧/١٠). وهنا أيضاً يتم مسح دم حمل الفصح في اعتاب الأبواب حتى يشمل تأثيره كل من يسكنون المكان-«البيت» في كل اللغات السامية يرمز إلى

العائلة أو الأسرة بأكملها.^{٧٠} ويبدو أن الشرط الصريح بتحريم أكل لحم الحمل نيناً موجهاً مباشرةً إلى أحد الطقوس المتشابهة لما ورد وصفه عند نيلوس؛ كما أن المبدأ وراء حتمية الإسراع بتناول لحم أضحية الفصح وحظر الإبقاء على أي جزء منه حتى الصباح يتضح إذا ما اعتبرناه موروثاً عن عصر كان يتم فيه التهام اللحم الحى بأسرع ما يمكن بجوار المذبح قبيل شروق الشمس.^{٧١} يتبيّن من كل هذا أن الطقس الذى ورد وصفه لدى نيلوس لم يكن بدعة استثنائية أو كماليات دينية ظهرت في أحد أشد عصور العالم السامى وحشية، بل كان تجسيداً أصيلاً للأفكار الأساسية الكامنة وراء قرابين الساميين عامة. وربما كانت تفصيلاته أقرب إلى النمط البدائى لديانة الساميين منها إلى أي قربان آخر وصفناه.

ويمكن القول الآن إن القربان في الساميات ليس ضرورة مقدسة بل توحيداً بين الإله وأتباعه من خلال المشاركة معاً في تناول اللحم الحى لأضحية مقدسة ودمها. ومع ذلك فمن الملاحظ في الأنماط الأكثر تطوراً من الطقوس أن هذه الفكرة تضمحل وتبدأ في التلاشى ولو بالنسبة للأنواع الأكثر شيوعاً من القرابين على الأقل. وحين يتوقف البشر عن أكل اللحم النى أو الحى فإن الدم بعد استبعاد الأجزاء الصلبة من الجسم يعتبر آداة الحياة وحقيقة السر المقدس. إلا أن طبيعة القربان باعتباره عملاً مقدساً تظل مائلة في توقف الأتباع عن شرب الدم المقدس واكتفائهم برشه على أجسادهم أو في صبه بأكمله على المذبح بحيث يصبح كله من نصيب الإله في حين يُترك اللحم ليأكله البشر. وهذا هو النمط الشائع للقريان العربى، ويتأكد وجود نفس هذا النمط عند

العبرانيين في سفر صموئيل الأول (١٤ / ٣٤). وفي هذه المرحلة لمجد أن القدسية الأصلية لروح الحيوان الأهللي تظل معتداً بها ولو عند العبرانيين على الأقل في صورة معدلة حيث حرم عليهم أكل اللحم إلا في وليمة قربانية. لكن هذا التشريع لم يكن صارماً للدرجة تمنع تحول اللحم إلى ترف. فتضاعف القربانين في مناسبات تافهة للبهجة الدينية أو الاحتفال الاجتماعي وفقد طقوس تناول الطعام في قدس الإله طابع القدسية الخاصة فيضعف مغزاهما ليصبح مجرد دعوة الأتباع للاحتفال والابتهاج على مائدة إلههم أو اعتبار أن الوليمة لا تكتمل إلا إذا نال الإله نصباً منها.

وتمثل هذه المرحلة من تطور الطقس القرباني في عقيدة المرتفعات العبرانية أو في ديانة التجمعات الزراعية في اليونان. لذا نهى تزامن تاريخياً مع مرحلة التطور الديني التي كان الإله فيها يعتبر ملكاً على شعبه وسيداً للأرض، وبالتالي كان التقرب إليه يتم بالتقديمات والفرض. فمن القواعد القديمة التي لازم الارعية في الشرق أن المرء لا يمثل بين يدي رئيسي بلا هدية «تستعطف وجهه» و تسترضيه.^{٧٢} ونفس العبارة تطبق في العهد القديم على العبادات القربانية، وفي سفر الخروج (٢٣ / ١٥) يسن تشريع بـالـأـيـمـلـ أحـدـ آـمـامـ الـرـبـ يـدـ خـاوـيـةـ. وكما أن الهدايا الشائعة في أي مجتمع زراعي بسيط تكون بالضرورة من حبوب وفاكهه وماشية تقدم لباطل الملوك أو ديار الرعماء لكن تساعدهم على الوفاء بواجب الضيافة المفترحة، كان من الطبيعي بالنسبة للقربانين الحيوانية بعد أن توارت أهميتها القدسية أن تصبح بمناسبة هدايا تبر عن الولاء وتقدم في بلاط الملك الإله لكن يقيم بها مائدة عامة لأتباعه. فكان يتم دمجها في بعض الحالات

مع تقدّمات باكورة الفواكه باعتبارها فروضاً ثابتة من المتوقع من كلّ من يسعى لنيل رضا الإله أن يقدمها في مواسم معينة؛ وفي حالات أخرى كانت بمثابة تقدّمات خاصة يرفقها التابع ببعض الالتماسات الخاصة أو يتزلف بها للإله تعبيراً عن استغفاره عن خطيئة ما وطلبها للصفح.⁷³ وفي حالة ما إذا كان من شأن التابع أن يسعى لغفو الإله عن خطأ اترفه فإن التقدمة قد تكون على شكل مال يدفع بسخاء لقدس الإله؛ ففي أقدم المجتمعات الحرة كان العقاب الجسدي قاصراً على العبيد، أما خطايا الأحرار فيتم التكفير عنها عادة بدفع غرامة.⁷⁴ إلا أن الغرامة التي كانت تدفع لبيت الرب في الأعراف العبرانية القديمة لا يبدو أنها كانت تُسخّل شكل ذبائح قربانية، بل كانت أموالاً تدفع للكهنة،⁷⁵ ويبعد أنّها الأثر التكفيري المفترض لخطايا والقرابين بكل أنواعها كان يستند إلى المبدأ العام الذي يقضي بأنّ الهدية تسترضي الوجه وتحفّف حلة الغضب.

من المفترض أن هذه هي أقدم أشكال قرابين التكفير وأن القواعد الراسخة التي بدأت تُحكم طقوس المذبح عند الساميين منذ القرن السابع فصاعداً نشأت جمِيعاً عنها. وعلى رأس الآراء التي تدعم هذا الرأي أن المحرقة التي تقدم كلها للإله ولا يحتفظ التابع بأي جزء منها لنفسه كانت تُمثل مكان الصدارة بلا منازع بين القرابين المقدسة. ففي الأماكن اللاحقة من الوثنية بالشام تختفي الوليمة القرابانية ويقتصر ما يقدم على المذبح على المحرقات المقدسة،⁷⁶ وكانت أعلى تقدّمات الخطايا عند اليهود، والتي كان يتم الدخول بدمها إلى داخل بيت الرب، يتم تناولها عن آخرها ولكن ليس على المذبح،⁷⁷ بينما كان لحم سائر تقدّمات الخطايا يؤخذ من المانع لياكله الكهنة.

رأينا أن هناك مفهوماً مختلفاً وعميقاً عن التكفير يتمثل في إيجاد رباط حياة بين التابع وإلهه وقد ظهر في أشد أنواع القرابين السامية بدائية وأن آثاره لا تزال باقية في كثير من أركان الطقوس اللاحقة، وأنماط التقديس والتكفير التي يرش فيها دم الذبيحة على التابع أو يتم فيها رش دم التابع على رمز الإله لمجدها في كل مراحل الديانة الوثنية لا عند الساميين وحدهم، بل عند اليونان وغيرهم من الأجناس أيضاً؛ ومن المرجح أن الساميين الشماليين حين بدأوا تحت ضغط الفزع الناجم عن الاضطرابات السياسية في القرن السابع في البحث عن طقوس غير عادية لتهذية غضب الآلهة كانوا يستهلكون بالقاعدة التي تقضي بأن الأنماط العتيقة وشبه المهجورة من الطقوس أشد فعالية من الممارسات الدينية المأولفة.

كما يلاحظ أن الأضحية في كل من المحرقة وتقديمة الخطيبة في الطقوس العبرانية يتم ذبحها على المذبح «أمام الرب»، وهي عبارة مفتقدة في التشريع الخاص بالقرابين العادلة وتشير ضمناً إلى أن عملية الذبح وإراقة الدم بجوار المذبح لها مغزى خاص كما هو الحال في الطقوس العربية القديمة. ولا تزال تقدمة الخطيبة تحتفظ بأثار ولو مخففة للغاية من مسح الدم على البشر حيث يغمس الكاهن إصبعه فيه ثم يمسحه في قرون المذبح بدلاً من مجرد رشه على جوانب المذبح من وعاء^{٧٨}، وبالنسبة لمصبر اللحم الذي يأكله الكهنة بالملحون المقدس فيتبين من سفر اللاويين، ١٠/١٧، أن اللحم يعطى للكهنة لأنهم يمثلون الآمنين وأن عملية الأكل تعد جزءاً جوهرياً من الطقس كما هو الحال في طقس العشاء الربانى القديم. والحقيقة أن التشريع يعترف صراحة بأن لحم

تقدمة الخطية ودتها يمتر وسيلة ذات فعالية فائقة للتطهير؛ فكل من يلمس اللحم يكتسب قدسيّة، والثوب الذي يسقط عليه الدم يجب أن يُغسل في مكان مقدس، وحتى الوعاء الذي يخضّل به اللحم يجب تخطيّمه أو تنظيفه لإزالة قدسيّته.^{٧٩} لذا فلابيحل أكله إلا للكهنة؛^{٨٠} فاللحم، كالكأس المقدس في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أقدس من أن يلمسه سواد الناس. من ثم تقدمة الخطية بالتشريع اللاوي يتّبّع في جوهره مع طقس العشاء الرياني المقدس القديم في حياة مقدسة؛ باشتئان أن العشاء الرياني كان قاصراً على الكهنة بما يتفق والمبدأ العام للتشريع الكهنوتي الذي يحيط كل مقدسات بني إسرائيل بسيّاج داخل سياج ويمنع الوصول إلى الرب إلا من خلال الكهنة.

ومبلغ علمي أنه ليس هناك ما يشبه تقدمة الخطية العبرانية عند الساميين الآخرين؛ ولا يبدو أن هناك ديانة سامية أخرى تطورت بها ذكرة إمكانية إفساد قدسيّة الرب وما يترتب عليها من الحاجة إلى تدخل الكهنة بين عامة الناس والمقدسات. ولكن عند الرومان كان الكهنة يأكلون لحم بعض الحيوانات المقدسة، وفي قربان الإخوة أربال المقدس كان اللحم أيضاً يشاركون في الدم.^{٨١} وعند الإغريق لم تكن الذبائح المقدسة -كما هو الحال بالنسبة لأرقي أنماط تقدمة الخطية العبرانية- تؤكل على الإطلاق، بل كانت تحرق أو تدفن أو يلقى بها في البحر أو في منطقة خلاء بعيداً عن أقدام البشر.^{٨٢} ومن المفترض بصورة عامة أن ذلك يرجع لجاستها بعد أن حملت خطايا الآتين؛ إلا أن هذا التفسير مستبعد لا بالقياس على تقدمة الخطية العبرانية التي تعتبر «أقدس المقدسات» (قوديش قدّشيم)، بل بناء على عدد من الشواهد في الأساطير والطقوس

الأغريقية. فالأرض والبحر عند الإغريق ليسا نجسین بل مقدسین، وكان يعتقد في ترويžن أن الإكليل المقدس ينبع من جيف الأضاحي التي تذبح تکفیرا عن الآلام.^{٨٣} كما أن أنسيل الأضاحي هي الحيوانات المقدسة كخنزير دېپتر وكلب هیکات، وكان جوهر التطهير يکمن في مسح دم التقدمة في الشخص الأکثم، وهو مالم يكن يصلح إلا إذا كانت الإضاحية قربانا مقدسا. والحقيقة أن الدم كان أقدس من أن يُترك في متناول يد شخص سرعان ما يعود إلى حياته العادیة، لذا فقد كان يتم إزالته بالماء مرة أخرى.^{٨٤} وحسب قول بورفيری كان على من يلمس قربانا مقدما بغرض تهب خضب الألهة أن يغسل ويغسل ثابه في ماء جار قبل دخوله المدينة أو داره،^{٨٥} وهو حکم يتکرر في حالة تقدمات الخطبة العبرانية التي لا تؤکل وفي حالة العجل الأحمر الذي كان رماده يستخدم للتطهير. وكان حرقه يتم «خارج المخيم»، وكان على كل من الكاهن المساعد والشخص الذي يخلص من الجنة أن يغسل ويغسل ثابه كما يحدث في الطقس الإغريقى تماما.^{٨٦}

من كل هذا يتبيّن أن تقدمة الخطبة وسائر أشكال التقدمات المقدسة بما فيها المحرقة والتي لا تتضمن طعاما قربانيا يشارك فيه صاحب القرابان، تنحدر من طقس تقديم خاص بالعشاء الرباني القراباني بين الأتباع والهؤم، وتستند في جوهرها إلى نفس المبدأ الذي تستند إليه القرابين العادية التي كان الطعام القراباني يحتل فيها مكانا رئيسا. إلا أن تطور هذا الجزء من موضوعنا يجب تأجيله إلى محاضرة أخرى نحاول فيها أن نشرح فيها كيف أصبح النمط الأصلي للقرابان ينقسم إلى نوعين مختلفين من العبادات وكيف أدى إلى نسأة

القرابين «الشرفية» أو العادية من ناحية والقرابين «المقدسة» أو الاستثنائية من ناحية أخرى.

*

هو أمش

انظر الشوامد في كتابي Doughty, ii. 41 وانظر Kinship, p. 284 حيث تجد وصفاً ينصر شرب التقطانيين لدم البشر على الارتباط بهدف الدم.

٢ قام فريزر (Frazer, *Totemism*, p. 54) بجمع شوامد على قتل الحيوان دون أكل لحمه. Cruickshank, *Gold Coast* (1853), p. 133

.sqq

٣ انظر مجموعة الشوامد في Trumbull, *The Blood Covenant* (New York, 1885) Kinship, pp. 48 sq., 261; Wellhausen, p. 120; Goldziher, *Litteraturbl. f. or. Phil.* 1886, p. 24, *Muh. Stud.* p. 67 أورد شوامد تفضيلية فيما بعد حما ورد وصفه في هذه الأعمال.

4Trumbull, p. 5 sq.

٥ قيمة الشوامد تعد مستقلة تماماً عن دقة العبارة القائلة بأن قحطان. 41. Doughty, ii. 41. انظر أيضاً Trumbull, p. 9

6Matt. xxvi. 23.

7Herod. iii. 8.

٨ هناك المزيد عن التفسيرات التي طرأت على طقوس العهد عند الساميين في الملحوظة الإضافية (ح).

٩ وربما كان لابد من إجراء الطقس أيضاً بين العربي وبين «أهل قريته» وهو ماقفهم منه أنه عربي آخر ولكن من عشيرة أخرى. إذ لو كان يتم إبرام اتفاق بين شخصين من نفس العشيرة لما كان هناك معنى لضم «أصدقاء» يوانون على المشاركة في الالتزام بالمعهد.

١٠ فارن ذلك بمعهد الدم الذي كان الهندي من قبائل الموسكينو يرمي مع نوع الحيوان الذي يختاره لكي يصبح حامياً له؛ Bancroft, i. 740 sq; Frazer, p. 55.

١١ انظر الأمثلة على أكل لحوم البشر وشرب الدم البشري في Kinship, p. 284 sq.

١٢ الخروج، ٤/٢٤ وما بعدها.

١٣ التكوير، ٨/١٥ وما بعدها.

١٤ كانت مسألة أن علاقة يهودي إسرائيل غير مادية، بل أخلاقية، هي عقيدة الأنبياء وبيوكد عليها سفر الشنتة. إلا أن الفقرات المستشهد بها تدل على أن ترجع في أساسها إلى عصر ما قبل الأنبياء. ومع أن الأنبياء أضفوا عليها جدة وقوة إلا أنهم لم يعتبروا الفكرة بدعة. والحقيقة أن شعوباً كبني إسرائيل ليس كياناً مادياً كالعشيرة، ومنذ عصر موسى فصاعداً لم يمتد يهودة باعتباره إله القوم مجرد إله مادي لعشيرة، بل كان إله اتحاد من القبائل، لذا فإن فكرة وجود ديانة قائمة على ميشاق لها مأثيرها قاماً. وربما كانت عبادة يهودة من جانب كل أباطاط إسرائيل وبهؤذا أقدم زمناً من فكرة التّسب التي تسب كل العبرانيين إلى أب مادي واحد؛ انظر Kinship, p. 257.

(Wellh. p. 123) أن آلهة الجزيرة العربية الكبيرة لم تكن في عصره آلهة عشارية.

١٥ في هذا الصدد انظر المجموعة الغزيرة من المواد لدى ويلكن (G. A. Wilken, Ueber (das Haaropfer, etc., Amsterdam, 1886-7.

١٦ Cf. Spencer, Leg. Rit. Heb. ii. 13. 2.

١٧ Dea Syria, 1.

١٨ ييدو هذا و كانه صورة حديثة من الطقوس القدية لعبادة أنايسيس إذ كانت الطقوس المماثلة في عبادة بيللونا في روما في ظل الامبراطورية مستعارة من كاپادوقيا، ومن غط من ديانة أنايسيس. وكانت الأخيرة تقترب من عبادة إلهة السوريين، وييدو أنها تطورت إلى حد بعيد تحت "Ctesias and the Semiramis Legend", *English Hist. Rev., April 1887*

19 *Journ. Phil.* xiv. 125; Nöldeke in *ZDMG.* xl. 723.

٢٠ انظر 10. Pausanias, iii. 16. حيث ورد هذا الوصف لعملية إبليد الدامي للشباب الاسبرطي لتأهيلهم للمواطنة الكاملة على مذبح أرتيميس أورثيا. انظر Bourke, *Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 196; Wilken, *op. cit.* p. 68 *sqq*

٢١ تتأكد ضرورة سقوط الدم على المذبح أو عند قاعدته صراحة في بعض الحالات منها مثلا عبادة اسبرطة لأرتيميس أورثيا وفي عدد من الطقوس المكسيكية المماثلة؛ انظر Sahagun, *Nouvelle Espagne* (French Tr., 1880), p. 185. وفي وصف تيبلولوس (Tibullus, Lib. i. El. 6, vv. 45 *sqq*). آباء الكنيسة أن المشاركين في هذه الطقوس كانوا يشربون دم بعضهم بعضا.

٢٢ اللاتينيون، ١٩/٢٨؛ ١٤/٥؛ ٢١/٢٨؛ ١٤/٦.

٢٣ إرمياء، ٦/١٦. والجذارة التي يصفها إرمياء في الفقرة التالية (انظر النسخة المنشورة وقارنها بالفقرة ٤ من الإصلاح ٩ من سفر هوشع) والتي كان هدفها تهدئة الحزن هي في أصلها طقس للمشاركة والتواصل مع الميت؛ انظر Taylor, *Primitive Culture*, ii. 26 *sqq*. بهذا التواصيل هو سلوان للأحياء؛ إلا أن المراسة في أقدم العصور كان لها أساس مادي؛ «فالسلوان» العربي يتكون من ماء يخلط بتراب القبر (Wellh. p. 142)، وهو شكل من أشكال التواصل يشبه من حيث المبدأ العرف الاسترالي بأكل قطعة صغيرة من الجنة. وتميل إحدى مدارس علم الإنسان حاليا إلى تفسير كل عادات الموت بارجاعها إلى الخوف من الأرواح. إلا أن عادات

المولوت عند الساميين، بدءاً من نجم الجلة (سفر التكوين، ١/٥٠)، غليها أحاسيس نظر حية بعد الممات.

٤٤ يقدم للهاوزن (Wellh. p. 160) المراجع اللازمة، ولمزيد من الاطلاع على طقوس الحداد،
عامة انظر البخاري، ج ٢، ص ٧٥ وما بعدها، وفرياتيج في ترجمته اللاتينية للحماسة، ج ١،
ص ٤٣٠ وما بعدها.

25F. Bonney in *Journ. Anthropol. Inst.* xiii (1884), p. 134.

26 *Cook's First Voyage*, Bk. i. chap. 19.

٢٧ بالنسبة للمرب (حيث كانت هذه الطقوس قاصرة عندهم على النساء) انظر المصادر
Krehl, *Rel. der Araber*, p. 33; Goldziher, *Muth. Stud.* لشار إليها أعلاه؛ وانظر
248. د. ويلاحظ أيضاً أن لفظ «الأخلاق» = «حالقة» معناه «موت». أما المبرانين فلم تكن
عادتهم حلق الرأس كلها، بل الجزء الأمامي فقط - انظر أسفار إرمياء (١٦/٦)؛ عاموس
(١٠/٨)؛ حزقيال (١٨/٧)، والتحريم الشرعي في سفر اللاويين (٢٧/١٩)؛ الشفية
(١٤)؛ وانظر سفر اللاويين (٥/٢١)؛ حزقيال (٤٤/٢٠). وفي حالة المبرانين ليس هناك
نفس صريح على وضع الشعر على القبر. أما في الجزيرة العربية تkan هذا يحدث في عصور
الرثى، ولا يزال يحدث عند بعض قبائل البدو بشهادة الرحالة المحدثين. ومن السمات المميزة
للعادات العربية أن النكلى بعد حلقة رأسها كانت تربطها بالستّاب، وهي قطعة قماش ملقطة
بدهما. انظر بيت الشعر المنسوب إلى الخنساء في الناجي.

28Enc. Brit. article "taboo". Wilken (*op. cit.* p. 78 *sqq.*); وقد قام

رسويندج (5) (Simsonage, *Gids*, 1888, No. 5) بجمع عدد من الشواهد تدل على أن الشعر غالباً ما يعبر مكتناً للروح والقوة. وقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بحقيقة أن الشعر يستمر في النحو واللجة حتى في السن المتقدمة، وهو ما تزكده حقيقة أن الأظافر تشير موضع إجلال طبجي عند كثيرون من الشعوب. وتنتشر عادة قص خصلة من شعر الرأس انتشاراً واسعاً. انظر

Wilken, *Haaropfer*, p. 74 ، وبالنسبة للعرب هناك عبارة لعربي مهوبى لدى دوتشي (Doughty, i. 450) لا يولىها دوتشي اعتباراً كبيراً. ولكن ييلو لنا أن عادة قص شعر الميت تفهم ضمناً حين نقرأ أن البكريين قبل معركة قضية حلقو رؤوسهم للدلاله على استعدادهم للموت (17. 1. 17, *Ham*, 253, sq.), وربما تفهم ذلك أيضاً عند ابن هشام (p. 254, i. 16 sq.) حيث يرى أحد الناس في المقام رأسه وقد حلقت، فبسم بأن ذلك نذير بالموت. ويمتد ويلك أن الشعر كان يتم قصه أصلاً من جهة الميت أو من جسم المحتضر لتبسيير خروج الزوج من الجسد. وقد تجده هذه الفكرة بعض المجازية بالنسبة للعقلية البدائية حيث يستمر الشعر في النمو لبعض الوقت بعد الموت. ولكن حين تجده شعر الميت يستخدم كوسيلة للترجم بالغيب أو كتحية كما هو الحال عند كثير من الشعوب (Wilken, *Haaropfer*, Anh. ii.). نستنتج أن الفرض الأول من قصه هو حفظه كوسيلة للتواصل المستمر مع الميت، وحياة خصلة من شعر إنسان أو قطعة من أظافره في السحر البدائي وسيلة فعالة للسيطرة عليه. وهذا هو السبب في اعتقادى لقيام العرب بقص خصلة من شعر الأسير قبل إطلاق سراحه ووضعها في جعبه؛ انظر المصادر الواردة لدى ويلك (ص 111) ولدى راسموسون (الأغاني، ج 12، ص 128, Addit. p. 70 sq.).

Dea Syria, ix 29 حيث تجد الكتاب المحدثين يجعلون الأمر يedo و كان النفيات يقلمن خصلهين والفتیان خامم. انظر Ephraem Syrus, *op. Syr.* i. 246؛ وفي النسخة السريانية لسفر الاولين (27/11) ترجمت الفقرة على النحو التالي «الاتركوا شعوركم بنشوة»، وشرح افرايم قائلاً إن عادة الوثنين جرت على ترك النسمر دون قص لبعض الوقت، ثم يحلقون رؤوسهم بالعهد أو بحوار عن مقدسة في يوم معين.

٣٠ ووردت الإشارة الى طريقة قص العرب لشعرهم في سفر ارميا (23/25). كما وجدت هذه الطريقة في مناطق أخرى منها بعض بقاع آسيا الصغرى (*Iliad*, ii. 542; *Plut. Thes.*) (5). وفي ديلفي حيث كان نبيان

الإغريق يهدون شعر الطفولة الطويل قريانا، كانت هذه القصة تسمى (θητης). ويقال إن تبوس لم يقص إلا خصلة جبهة بالمبعد. وكانت هذه هي طريقة تصفيف شعر المحاربين عند القوريطيين؛ لأنهم المفترض أن الأطفال كانوا يتربكون خصلة الجبهة تنمو ثم يتربون بها الذي بلوغهم طور الرجولة، بنفس المنطق الذي تعتبر به ذؤاباتا العارضين عند العرب علامة على الطفولة.

١٣١ في بعض الحالات يبدو الطقس مرتبطة بتحول الصبي من عشيرة الأم إلى عشيرة الأب. ولكن لا داعي للخوض في هذه المسألة في هذا المقام.

١٣٢ استطرد إلى العلاقة بين الحنان وتربيان الدم الخاص بالدمج في موضع آخر.

١٣٣ تعرف على مسألة اعتبار الشعر قريانا من عادة المسلمين التصدق بورزنه نضرة، وهي عادة يشار فيها عادة إلى مثال فاطمة. والزكاة تربان ديني. وفي عادة مشابهة يشير كل من هيرودوب (٢، ٦٥) وديبورس (١، ٨٣) إلى وجودها عند المصريين القدماء كانت الفضة تؤدي لقدس الإله. لمزيد من المعلومات انظر *Kinship*, p. 152 *sqq.* حيث ركزت على الغرض من هذا الطقس وهو تسهيل تغيير نسب الطفل حين بدأ إقرار قاعدة نسب الطفل لأبيه لا لأمه. ولازالت أرى أن هذه المسألة تستحق الاهتمام وأن الرغبة في إثبات ديانة الطفل ونسبة القبلي يمسح ما يمكن كانت سبباً لإقامة هذا الاحتفال في الطفولة. إلا أن الملحوظات التي يديها نولديك في 184 ZDMG. xl. إلى جانب تأمل موضوع تربان الشعر يرمي قد أقتنعني أن لفظ «حقيقة» لا يرتبط بفكرة تفسير النسب، بل كان مستقى من قص شعر البطن. على أية حال فإني أرى ما يؤكد الرأي القائل أن العادة القديمة عند العرب والسريان توجّل حتى البلوغ، فالعقبقة مصطلح أقوى من أن ينطبق على حلق الشعيرات الهزيلة للمولود، في حين أنه يناسب التقرب بالصلات الطويلة التي تميز مرحلة الصبا. انظر استخدام نفس هذا الفعل في مبارات من قبل «عَقَّتْ ثَيَّبَتْ» (الكامل، ٤٠٥)، «عَقَّ الشَّيَّابَ تَسْبِيَتْ» (التابع) يعني قص العيمة بعد بلوغ الصبي مرحلة الرجولة، حيث كانت تعلق له في طور الطفولة. وفي الشام الحدية منطقة صيدا)

لابقى شعر الطفل الى أن يكمل عاشه الأول (ZDPV. vii. 85).

34 *Dea Syria*, vi.

وانظر العادة المماثلة في بابل لدى 18 35 Sozomen, v. 10. 7; Socrates, i. 18.ميرودوت (١١٩، ١). ولا يفترض أن المشاركة في هذه الطقوس كانت قاصرة على الفتيات قبل الزواج، بل كانت إجبارية بالنسبة لهن.

36 Wellh., *Heid.* p. 119.

٣٧ إمرأة القيس، ٣، ١، وانظر «سان العرب»، ١٢٩، ١٢.

٣٨ زمير، ١، ١٧.

39 *Muh. in Med.* p. 381.

تتضخ حلاقة الشعر باعتباره. 40 Wellh. p. 117; Goldziher, *op. cit.* p. 249. قرياناً لغير عبادة أقصر حيث كان يختلط بقرياناً من الطعام.

وهي الحالة الأخيرة كان يتم حلاقة شعر الحاجبين، ونجد قرياناً *Dea Syria*, vi., lv. ٤١ شعر الحاجبين في بيرو أيضاً ضمن شرائع الإنكا. وفي نقش ستيتوم نرى الحلاقين (جَلَامِ) وقد أدرجوا ضمن كهنة المعبد التابعين.

42 *B. J.* ii. 15. 1.

٤٣ إذا توقف النذر على حدوث شيء في المستقبل فإن الالتزام لا يدخل حيز التنفيذ إلى أن يوفى الشرط.

٤٤ وهو يعتبر نذراً صريحاً في التشريع الإسلامي.

٤٥ لا يحتاج الحاج في الإسلام إلى الإحرام إلا حين يصل إلى حدود البقاع المقدسة. ولكن من المسموح له أن يحرم منذ أن يغادر بيته؛ وهذا هو ما جرت العادة به في القدم.

٤٦ انظر الملحوظة الإضافية (ط).

٤٧ وبعيداً عن قرياناً الشمر هناك حالات يتم فيها حلق الشعر كله (دون إحرام) كوسيلة

للتطهير بعد الدنس؛ انظر سفر اللاويين، ٩/١٤ (تطهير الأبرص)، (بيد *Dea Syria*, liii.، الدنس يلمس الميت)؛ سفر الشنتية، ١٢/٢١. وفي مثل هذه الحالات يتم جز الشعر لأن الأرجح أن يملأ الدنس بصفة خاصة.

٤٨ الرجع التقليدي للوشم على الذراع والرقبة في الشام في عهد الرومانية هو *Dea Syria*, p. 14 (L. Spencer, *Leg. Rit. Heb. ii. 14*؛ ولزياد من المعلومات انظر *Kinship*, p. 19)، وكانت علامات الوشم دليلاً على أن صاحبها مكرس للإله؛ من ثم فإن العبد الآبق الذي تم وسمه بالعلامة المقدسة بمعبد هرقل عند الفرع الكاتوني من النيل لم يجد يمكن لسيده أن يطالب به (Herod. ii. 113). لذا فإن هذه العادة تقف على خط واحد مع وسم الماشية والعبد والأسرى. أما في سفر اللاويين (٢٨/١٩) حيث تجد إدانته للوشم باعتباره عادة وثنية فإنه يرتبط على الفور بالجز الذي كان يتم عمله في لحم الجسم إعلاناً عن الحداد أو إكراماً للميت، وهو ما يبين أن الوسم في أصله مأمور لا للتذوب الدائمة التي تختلف عن الثقوب التي يسحب منها الدم لاستخدامه في طقوس نثر الذرات للإله. ولا أجد عند العرب دليلاً مباشراً على وجود أي مغزى ديني للوشم، ويدو أنه كان قاصراً على النساء. والأرجح أن هذا ليس من قبل المصادفة، بل كانت علامات الوشم في الأصل وسم مقدس كذلك الذي تجده عند السريان، لذا فقد كان يعتقد أن لها قوة السحر. ويصف بيتر ديللا فاللي (Pietro della Valle, 1843, i. 395) الوشم العربي ويقول إنه كان يمارس في كل أرجاء الشرق بين الرجال والنساء على السواء ولكن من الملاحظ أن الرجال فقط هم الذين يلجاون للوشم بين نصارى أهل الشام، والصورة التي يختارها كل شخص منهم تعد رمزاً مقدساً ودليلًا على أن الرجل معنف من الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. واليد الموشمة عند الفرزدق عالمة يوسم بها الغريب، وفي مصر يلجن الرجال من طبقة الفلاحين إلى الوشم أحياناً.

٤٩ كانت هذه العادة موجودة في عصر جيروم في أديرة مصر والشام (Ep. 147 ad. (Sabinianum).

٥٥ صموئيل الأول، ١٨/٣٠ وما بعدها. ونفترض من جانبنا أن شاؤل كان طبقاً للقانون القديم ملزماً بالاعتراف بالعهد المبرم بين داود وأبيه، وأن هذا يعني أن يؤخذ في الاعتبار في الحكم على العلاقات بين ثلاثة فيما بعد.

51 Wellhausen, *Heidentum*, p. 105, note 3; Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 130 sq.; Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, i. 42. يوركهارت إن العقدة يتم عقدها على أن يقوم الحامي بالبحث عن شهود لإثبات الاتفاق، وتابع نفس هذه العادة في الإشهاد على أي اتفاق». إلا أنه أرى أن العقدة هي رمز للارتباط الذي يُدعى الشهود لإثباته، وقد علمت في الحجاز أن المتضرع يأخذ مزقة من طرف العمامة ليحتفظ بها رمزاً على الاتفاق. وفي قربان العهد (8) (Herod. iii.) يرش الدم على الأحجار المقدسة مع خيوط من ثياب طرف العهد.

٥٦ أمر القيس، المعلقات، ٢١، ٥٠.

٥٧ كان البعض في فجر الإسلام يحتفظون بقدر من الماء لاستخدامهم الشخصي بتعليق خرق من طرف غطائه على شجرة بجواره أو بالقائمة في الموضوع، الفرزدق، ص ١٩٥. ٤ يلاحظ أن معظم سبل التعبير عن الحزن مستقاة من العادات التي كانت شائعة في المصور البدائية في الخداد على الميت. إلا أن هذه العادات لا تقتوم جديماً على مبدأ واحد. فإذا كانت أشد الشعوب بدائية تسعى إلى البقاء على صلاتها بموتاها فقد كانت تعتقد أيضاً بوجود مخاطر تحيط حول فراش الموت والجثث والقبور، وكانت كثرة من الطقوس الجنائزية تقام للوقاية منها كما بين فريزر (Frazer, *Journ. Anthr. Inst.* xv. 64 sqq.). ولو أنه أعتقد أنه لم يفسح مجالاً لبداً آخر يمكن وراء هذه العادات، إلا وهو الرغبة الحميمة في الحفاظ على صلات مودة بموتاهم.

٥٨ وفي فلسطين الحديثة تجد أن من يعلق خرقة على شجرة مقدسة يأخذ معه إحدى الخرق المعلقة من قبل للوقاية من الشرور.

٥٦ لا يُبَشِّر اعتبر ذلك من تبَيل الأمور التي يصعب تصديقها؛ إذ كان سكان الكهوف يلتهمون لحم الماشية وعظمها (17). (Artemidorus, *ap.* Strabo, xvi. 4. 17).

٥٧ زهير، ٢٤، ١٠.

٥٨ انظر النص المنشور لدى دوزي ودى غويه ضمن أعمال مؤتمر لايدن للمُستشرقين عن النسب (انظر ١٠٠ Wellhausen, p. 100). لمزيد من المعلومات Starbo, xv. Plutarch, *Aristides*, xxi. 3. 14.

٥٩ كان شِيد الحمد (تهليل، هليل) يصاحِب الرقص حول المذبح (المزميز، ٦/٢٦ وبابدها)، حيث كان القناء والرقص في المصور البدائية متلازمين.

٦٠ Wellhausen, p. 56 *sq.*; Yacut, iii. 94; (cf. Nöldeke in *ZDMG*. 1887, p. 721); *ibid.* p. 182 (supra, p. 228).

٦١ في الآرامية «مَدِيَح»، وفي العربية «مَدِيَح»، وهو يعني أيضاً في العربية «خدْق» وهو ما يمكن فهمه مما قيل عن النسب.

٦٢ *supra*. والأضاحية في المزور، ١١٨، الإصلاح ٢٧ كان يتم ربطها بالحرب إلى قرون المذبح، وهو ما يمتد من يقابايا عادة قديمة لم يعرفها أصحاب الترجمة السبعينية للتوراة ولا الشراح التقليديون من اليهود. انظر الوتد القريري الذي كانت الأضاحية تربط إليه في قرائب البدا.

٦٣ *Heb.* ix. 22; *Reland, Ant. Heb.* p. 300.

٦٤ قد يلاحظ أن شعائر المذلقة تم جمعها بين غروب الشمس وشروقها، ويندو أنه كان هناك قربان واحد يتم تقديمها عند غروب الشمس أو بعده مباشرة وقربان آخر تبَيل شروق الشمس، وهي نقطة أخرى للتواصل مع الظُّهر الذي ورد وصفه لدى نيلوس. وكان الوقوف المقابل لقربان الصباح يتم بزدلفة داخل الحرم بالطبع، إذ كان الجميع يعتزرون محرمين بالفعل

بالشبيهة السابقة. ويتحدث الناشر في موضع عن سباق للحجج باتجاه موضع يسمى إلال. وإذا كانت الإشارة ها هنا إلى الحج إلى مكة، فلابد أن تكون إلال هي المزدقة وليس موضعاً بعرة كما يفترض الجنراليون.

٦٥ لأدري سبب تصحيح كورنيل للفقرة ٢٥ من الإصلاح ٣٣ من سفر حزقيال بالفقرة ٦ من الإصلاح ١٨ والفقرة ٩ من الإصلاح ٢٢ وليس العكس. انظر شروح اللاويين (١٤/٢٦) حيث يقع نفس الخطأ.

٦٦ دلالة الحانرين، ٣، ٤٦، ج ٣، ص ١٠٤ من طبعة مunk (Munk's ed., 1866) و ٣٧١ من ترجمته له. أما وجود روايات عند ابن ميمون عن الحانرين فيتضمن مقارنة الفقرة بظاهرتها التي تم الاستشهاد بها أعلاه عن مصدر عربي ضمن أعمال مؤتمر لابن؛ ولكن قد يكون هناك شك فيما إذا كانت مصادره قد أكدت مسألة تناول الدم عند الحانرين أم أنه انتصر على التلميحات التي فسر بها الشاهد التوراتي.

٦٧ للمزيد من المعلومات عن القربان الصوفية عند الساميين الوثنيين راجع المحاضرة الثامنة. ويتبين تناول هذه القربانين بدمها بمقارنة أشعاء ٤/٦٥ و ٣/٦٦ و ١٧. وتشير كل هذه الفقرات إلى نوعية واحدة من الطقوس كانت الأضاحي المخارة فيها من كائنات محرمة تحرياً صارماً في الحياة العادية- كالبجع والكلاب والفسران والضواري بصفة عامة. فكان يتم إضفاء صبغة التقديس والقدرة على التطهير كما نعرف من الفقرة ١٧ من الإصلاح ٦٦، وهو ما يعزى إلى المشاركة المقدسة في اللحم المقدس. فكان اللحم ب بكل شيء و هو ما يسمى «بِجُولِيم» في الفقرة ٤ من الإصلاح ٦٥، أي «الميتة» أو لحم حيوان قتل بصورة أبقت الدم على جسده (حزقيال، ٤/١٤؛ وانظر زكريا ٩/٧). ولنا أن نتصور حساء يصنع بالدم كالمحساء الأسود عند أهل اسبرطة وهو ما يدو أنه كان في الأصل طعاماً مقدساً أيضاً يخصن للمحاربين. ويتم نحر قربان الكلب في ٣/٦٦ بكسر عنته وهو ما يتفق مع هذا الاستنتاج. كما كان الدب المقدس الذي يمثل القربان في الشار الآتي يقتل بدون إراقة دمه؛ انظر الطقوس الهندية في Strabo.

Mannhardt, I. 54; Cappadocian, *ibid.* xv. 3. 15
وحالات أخرى من نفس النوع في *Journ. R. Ant. Wald- u. Feldkulte*, p. 160
. *Geog. Soc.* vol. iii. p. 283, vol. xl. p. 171

. ٦٦٨ / ٢٣ : ١٤ ، ٦

٦٦٩ نقوم العلاقة بين الرب وكهنته على عهد (الشبة، ٩/٣٣، ملاخي، ٤/٤ وما يليها).

٦٧٠ في الجزيرة العربية الحديدة «جرت العادة بالذبح على باب الخيمة ورش الإبل بالدم
الخيمة التي تؤخذ حية من غزوة ترش بدم القريان ربا بغرض دمجهما ضمن ماشية القبيلة (تلايد
(Blunt, *Nejd*, i. 203; Doughty, i. 499).
Doughty, i. 452). وهناك إشارة غامضة لتطهير الجمل بالدم عند الأزرقى (ص ٥٣).
للمزيد من المعلومات عن موضوع رش الدم بصورة عامة انظر
Kremer, *Studien*, p. 45

. ٥٩٩

٦٧١ هناك الكثير من الآثار القديمة في الطقس الفصحي لدرجة تغري بالظن بأن التشريع الذي
ينص عليه سفر الخروج (٤٦/١٢) «وعظما لاتكسروا منه» ربما كان تحريراً لعرف مأخوذة من
التشريع الذي ذكره نبلوس ويقضى بضرورة تناول المضم واللحم على السواء.
٦٧٢ الأمثال، ١٩/٤٦ وفي المزامير، ٤٥/١٣ (١٢): «ترضى وجهه». وهي عبارة يشيع
استخدامها في المعهد القديم في سياق العبادات الموجهة للإله، كما هو الحال في صموئيل
الأول، ١٣/١٢ عن المحرقة.

٦٧٣ صموئيل الأول، ١٩/٢٦: «إإن كان الرَّبُّ قد أهانك ضدى فليثبتُمْ تقدمة».

٦٧٤ وسبب ذلك أن ضرب الحر أو إحداث عاهة به لم يكن في مقدور أحد حتى لو كان من
الزعماء، إذ أن من يفعل ذلك كان يعرض نفسه للثأر، ولأنزال تلك القاعدة مراجعة سارية عند
البدو كما كانت عند قدماء بني إسرائيل؛ انظر *The Old Testament in the Jewish Church*, 2nd ed., p. 368.

٧٥ الملوك الثاني، ١٢/١٦؛ انظر عاموس، ٢/٨؛ هوشع، ٨/٤.

٧٦ القول بأن أهل حران لم يكونوا يقربون لحم القرابين يبدو مبالغة فيه، ولو أنه يستند إلى الطابع الغالب على طقوسهم. انظر Chwolsohn. ii. 89 *sq.*

٧٧ اللاويين، ٦/٢٣ (٣٠: ١٦؛ ٤/٢٧، ١١/٤؛ ٢٧، ٢٠).

٧٨ اللاويين، ٤/٤، ١٧، ٦، ٣٤ مقارنة بـ ٣/٢. لفظ «زرق» في العبرية معناه الرش برشاش أو «مزريق».

٧٩ اللاويين، ٦/٢٧ (٢٧).

انظر قرابين السمك بالشام والتي لم يكن يأكل منها إلا الكهنة، 293. *supra*, p. 293.

٨١ Maruardt, *Sacralwesen*, p. 185.

٨٢ Hippocrates, ed. Littré, vi. 362.

٨٣ Pausanias, ii. 31. 8.

٨٤ Apoll. Rhod., *Argon.* iv. 702 *sqq.* Cf. Schoemann, *Gr. Alterth.* II. v. 13.

٨٥ *De Abst.* ii. 44.

٨٦ اللاويين، ٦/١٦، ٢٤، ٢٨، ٢٩ العدد، ١٩/١٠-٧. وفي الفهرست وبعد القول بأن القرابين عند أهل حران لم تكن تؤكل، بل كانت تحرق يضيف المؤلف ثانية إن دخول المعبد كان محظوراً في ذلك اليوم.

*

المحاضرة العاشرة

تطور طقس القربان

قرابين النار وقرابين التكفير

رأينا أن تقدمة الخطبنة والطعام القراباني العادى ينحدر ان من قربان المشاء الريانى البدائى الذى كان الفدو فيه حيوانا مقدسا لا يحل تلله أو أكل لحمه فى الأحوال العادية. ولكن إذا كانت فكرة القدسية الخاصة والطابع المحدد لل PDO قد تلاشى بصورة تدريجية فى حالة من الحالات، فقد ازداد هذا الجانب من القربان حدة فى حالة أخرى الى أن وصل الحال الى اعتبار مجرد المشاركة الدينية فى اللحم إنما. ويمكن تتبع كل من هاتين العاملتين المتناقضتين من مرحلة الى أخرى. فالبنسبة للطعام القراباني لمجد أن لحم القربان المقدس بدأ يتحول الى طعام يؤكل تحت ضغط الحاجة فى حالة عرب عصر نيلوس وفى حالة الشعوب الأفريقية التى كان للثور عندها قدسية تشبه قدسية الجمل عند العرب؛ وبذلك بدأ يطهى كغيره من الأطعمة. ثم نصل الى مرحلة تمثلها الديانة العبرانية الأولى حيث كان لحم الحيوانات الأهلية يؤكل بصورة عادية ولكن بشرط تقديمه قربانا على الذبح وتناوله فى وليمة مقدسة. وأخيرا نصل الى مرحلة كعصر النبي بولس فى اليونان حيث كان لحم القرابين يباع فى المجازر

بصورة عادية، أو كالعصر الجاهلي في الجزرية العربية حيث لم يكن يشترط إلا ذكر اسم أحد الآلهة في أثناء ذبح الحيوان المخصص للطعام. ومن ناحية أخرى لمجد في القرابين المقدسة ما يعبر عن صراع بين الإحساس بأن الفدو أقدس من أن يمس وبين المبدأ الذي يرى أن قدرة القرابان على التكفير تتوقف على اقتسام حياته ولحمه ودمه مع الآتيا. وقد يؤكل اللحم أو يشرب الدم في طقس من الطقوس، ولكن ذلك لا يحل إلا للكهنة الأطهار؛ وقد يحرق اللحم في طقس آخر، أما الدم فيصب على يدي الآثم أو جسمه؛ وقد يستخدم رماد الذبيحة (العجل الأحمر في الشريعة اليهودية) للتظاهر في طقس ثالث؛ وربما كان يكفي التابع أن يضع يديه على رأس الذبيحة قبل ذبحها، على أن يتلو ذلك تقديم دمها على المذبح.

وأسباب الأضمهلال التدريجي للقرابان العادي واضحة؛ فتجدها من ناحية في الأسباب العامة التي تجعل من المستحيل على البشر فوق مرحلة التوحش أن يستمروا في الإيمان الحرفي بوجود صلة دم بين الحيوانات والآلهة والبشر، ومن ناحية أخرى لمجدها في ضغط الجوع وطعم لحم الحيوان، وهو مالم يكن من الممكن إشباعه في بلد مستقر إلا بأكل لحم الحيوانات الأهلية. ولكن ليس من السهل أن ندرك أولاً السبب في احتفاظ بعض القرابين بطابعها القدسى القديم، وفي كثير من الحالات بلغت هذه القرابين درجة من القدسية تحرم على البشر لمسه فضلاً عن أكله وذلك على الرغم من كل هذه المؤثرات؛ ثانياً، السبب في إضفاء قدرة وفعالية خاصة على هذه النوعية من القرابين.

وإذا أمعنا النظر في هذه المسألة فلابد أن نميز بين الحيوانات الأهلية المقدسة

الأخلاقية بالقبائل الرعوية - التي يتم حلها والتي تستند قرابتها للبشر على مبدأ الرضاعة - وسائل الكائنات المقدسة من النوع البري أو شبه الأهلية، كالحمام والخنازير، والتي ظلت حتى آخر عهود الوثنية السامية محاطة بعدد من المحرمات الصارمة وكان ينظر إليها على أن لها طبيعة شبه إلهية. لاشك أن النوعية الأخيرة كانت هي الفجوة الأقسى بين الكائنات المقدسة؛ فبملاحظة الحياة الوحشية في كل بقاع العالم يتبيّن أن الإيمان بالحيوانات المقدسة التي تربطها بعائلات البشر صلة قرابة بلفت أقصى درجات تطورها في قبائل لم تكن قد تعلّمت بعد كيف تربى الماشية وتميش على لبّها. فالطوطمية الخالصة والبساطة كانت سائدة بين أجناس كالاستراليين وهنود أمريكا الشمالية، وتفقد مبررات وجودها بعد دخول الحياة الرعوية. ويبدو أن فكرة القرابة مع حيوانات الحلب من خلال الرضاعة تعد من أقوى أسباب تداعي الديانات الطوطمية القديمة وبنفس الصورة التي كان الدمج بين البشر فيها سبباً قوياً لتداعي النظام العشائري الشمولي القديم. ومع شروع مختلف العشائر الطوطمية في تربية الماشية والعيش على لبّها حولت مفاهيم القدسية والقرابة التي كانت تعزّزها من قبل لأنواع الحيوانات البرية إلى تطعّنها، وبذلك فتح الطريق لتكوين جماعات دينية وسياسية أكبر من العشائر الطوطمية القديمة. وكانت حيوانات الحلب عند معظم الشعوب القديمة في المرحلة الرعوية والزراعية ترتبط بكميات الآلهة ارتباطاً وثيقاً؛ فكان النور والخروف والنعجة أو الحمل في الجزيرة العربية هي حيوانات الأضاحى في الديانات العامة والقومية. إلا أن التجربة أثبتت أن المعتقدات الدينية البدائية لا يسهل القضاء عليها عملياً إلا بالقضاء على الجنس

الذى يؤمن بها، من ثم نجد أن المفاهيم الجديدة لما يمكن أن نسميه الديانة الرعوية طفت على المفاهيم القدية، لكنها لم تمحها. فكانت عشتار في الأصل إلهة للقطuman عند الساميين الشماليين، وكان رمزها وحيوانها المقدس هو البقرة، أو النبجة (عند قبائل عرب الشام التي كانت تربى الأغنام).¹ إلا أن هذه الديانة الرعوية تأثرت على رأس بعض العقائد الأقدم التي كانت إلهة جماعة ما من البشر ترتبط فيها بالسمك في حين ترتبط إلهة جماعة أخرى بالحمام. وبالتالي فإن هذه الكائنات ولو أنها لم تتم تحتل مكاناً بارزاً في الطقس كانت لاتزال لها قدسيّة وتحيط بها حرمات توحى بأن لها طبيعة إلهية وترتبط بالإلهة نفسها بصلة قرابة. ولم تكن هذه الكائنات تطبع كثيراً القرابين، ومن ثم فلم يكن لحمها يُركب بصورة عادية حتى في الولائم الدينية، مما أدى إلى احتقارها بحرمتها وقدسيتها القدية بعد تدنّي لحم البقر والغنم إلى مرتبة الطعام العادي بزمن طوبيل؛ وهكذا وكما رأينا في حالة القرابين السرية في الإمبراطورية الرومانية، فإن الطقوس النادرة والاستثنائية التي كان يتم فيها اختيار الفدو من قبيلة من الحيوانات يحرم أكل لحمها في الأحوال العادية ظلت حتى آخر عهود الوثنية تحتفظ بعزمي قدسي لا يقلّ عما كان لأقدم القرابين من قدسيّة. فكان لا يزال هناك شعور بأن الذبيحة من نوع الآلهة وأن الأتباع باتتسام لحمها ودمها بينهم يتمتعون بتوحد حقيقي مع الروح الإلهية. ولا حاجة بنا لتفسير ما كان يناسب مثل هذه القرابين من فضائل قدسيّة، إذ ما الذي يطرد لمحاسة الخطيبية أفضل من جرعة من الروح المقدسة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يقترب من إلهه أكثر من

استيعاب جزء من الطبيعة الإلهية؟

على أى فمن الملاحظ أن المقدسات من هذا النوع الذى يتم التكفير فيه بالاستعانة بذريحة استثنائية من نوع مقدس لا ينبع إلى موقع الصدارة إلا حين اضمحلت الديانات القومية السامية. فالقرابين المقدسة العامة للدول السامية المستقلة كانت تستمد حسب مالدينا من معلومات متواضعة من نفس فصائل الحيوانات الأهلية التي تستمد منها القرابين العادمة إلا إذا طرأ طارئ استثنائي يتطلب فدواً آدمياً. ولالمجد عند العبرانيين خاصة أى أثر لشئ ينطبق على القرابين السرية المتأخرة حتى عصر السبي. وفي تلك الحقبة التي يبدو أن الديانة القومية تداعت فيها والتي كان حكم من لم ترسخ في قلوبهم عقيدة الأوثان فيها أن «الرب قد هجر أرضه»،^٢ بدأ انتشار كل أشكال التقارب بالكائنات النجسة - الخنزير والكلب والفار وغير ذلك من هوام - وساد الاعتقاد بأن لها قدرات تطهيرية وقدسية خاصة.^٣ وكانت الكائنات التي يتم اختيارها لهذه القرابين تجسّس في المقام الأول وتحيط بها حرمات قوية من النوعية التي كانت في الوثنية توحّي بأن الحيوان يعتبر إلهياً؛ والحقيقة أن قرابين الهوام التي ورد وصفها بسفر أشعيا لهما ما يناظرها في الاعتقاد المعاصر في كل أنواع الهوام التي ورد وصفها عند حزقيال.^٤ فكلا الطقوسين جزء من خرافية واحدة، إذ بعد القراب توحدا سريا في جسم حيوان إلهي وفي دمه. من ثم في حين أيدينا هامنا حالة واضحة لانبعاث عقيدة من نوعية أشد الأنماط الطوطمية بدائية والتي كانت قد اندثرت من الديانة العامة لقرون عديدة لكنها ظلت حية في بعض الخرافات الخاصة أو المحلية ثم بعثت على أطلال العقيدة القومية وكأنها أعشاب ضارة

نبتت في أروقة معبد مهجور. ولكن إذا كان الطقس وتفسيره لا يزالان بدائين تماماً فإن الطقوس السرية الطوطمية التي بعثت من جديد تختلف اختلافاً بيناً عن أنماطها القديمة، فهي لم تعد حكراً على عشائر بعينها، بل كان يمارسها من تخلوا عن دين آبائهم باعتبارها وسيلة للاندماج في أخوة دينية جديدة لم تعد تقوم على القرابة الطبيعية بل على المشاركة السرية في الروح الإلهية الكامنة في القريان المقدس. من هذا المنطلق فإن الطقوس الغامضة التي وصفها الأنبياء لها أهمية أكبر مما هو متصور؛ فهي علامة تيزّ ظهور أول اتجاه لتكوين مجتمعات دينية تقوم على روابط طوعية والاتحاد اختياري بدلًا من القرابة الطبيعية والقومية. ولم يكن هذا التوجه قاصراً على العبرانيين، كما لم يتحقق تطوره الرئيس بينهم. والأسباب التي أدت إلى بعث الطقوس السرية المهجورة عند اليهود كانت متوفرة عند كل الساميين الشماليين في نفس الحقبة؛ فالآلهة القومية القديمة كان قد ثبت عجزها عن مقاومة آلهة آشور وبابل في كل مكان. ولم يكن عند هذه الشعوب ما يكبح جماح الميل إلى العودة للماضي التماساً لعون المعتقدات البدائية، في حين أن العبرانيين كان لديهم هذا الكابح ممثلاً في سين الأنبياء والتشريع. والأرجح أن هذه الحقبة شهدت النشأة الأولى للمعتقدات السرية التي لعبت دوراً هائلاً في التطورات اللاحقة للوثنية القديمة ونشرت تأثيرها في أرجاء العالم الإغريقي الروماني. و يبدو أن معظم هذه المعتقدات بدأت عند الساميين الشماليين أو في أجزاء من آسيا الصغرى كانت قد خضعت لامبراطورية آشور وبابل. والسمة الأولى التي تيزّها عن المعتقدات العامة القديمة التي دخلت في منافسة معها هو أنها لم تكن قائمة على مبدأ القومية، بل

كانت تسعى إلى تحجيم كل من لديه الاستعداد للإيمان بالقرايين الدينية السرية من كل جنس؛ وفي سعيها نحو هذا الهدف كانت هذه المعتقدات ثبت الدعوة التبشيرية في كل أرجاء الإمبراطورية الرومانية بصورة غريبة تماماً على روح الديانة القومية. وتشير طبيعة قراينها السرية في ضوء ما نعرفه عنها إلى أنها كانت تشارك في الأصل مع المعتقدات العبرانية التي وصفها أشعياء؛ فكانت تستعين بذبائح غريبة، وكانت تعبد الآلهة بأسماء الحيوانات، وكانت تعلم معتقداتها الإقرار بقراينهم لهذه الحيوانات.^٥ والتعصب في هذا الموضوع يجرنا بعيداً عن نطاق مهمتنا الحالية؛ فالملاقيحة المستفيدة للقراين السرية لا يمكن أن تقتصر على مجال الساميين. وكانت هذه القراين كما رأينا تسير بصورة مستقلة عن التطور الرئيس لديانات الساميين القومية، ولم تكتسب أهميتها إلا بعد انهيار الأساق القومية. وكان الناس يسمعون إليها في عصور لاحقة ويعتقدون أن لها قدرات فائقة في التظاهر من الخطيبة وإدخال الإنسان في اتحاد حي مع الآلهة. إلا أن قدرتها على التكثير كانت تتخذ مساراً مستقلاً تماماً عن قدرة الطقوس القرابانية المعترف بها في الديانة القومية. ففي الأخيرة كان الآثم يسعى إلى التصالح مع الإله القومي الذي أغضبه، أما في الديانة السرية فكان يختفي من الغضب الإلهي بالانضمام إلى جماعة دينية جديدة. وكان هناك ما يشبه ذلك في المجتمع الأشد بدائية، فكان المجرم المطرود من الأخوة الاجتماعية والدينية لعشائرته عقاباً له على سفك دم أحد أبناء جلدته يتم دمجه في عشيرة أخرى من خلال عهد التبني. وهنا أيضاً كانت عملية التبني بالإضافة إلى كونها طقساً دينياً ومدنياً فعلاً تكفيرياً ينبع عن أن المجرم قد أصبح له إله

جديد يتلقى عبادته وصلواته؛ لكنه لا يتصالح مع إله ديانته الأولى، إذ لم يكن قبول أحد الآلهة لأحد الناس يؤدي إلى قبول الآلهة جميعاً له إلا في مرحلة متقدمة نسبياً من تعددية الآلهة. فعند الإغريق حيث كانت الآلهة تحمل ما يشهي الدائرة العائلية، وكان بينها نفوذ متبادل، لمجد مجرماً كأورستيس بهم على وجهه في منتهى إلى أن يعثر على إله يرضي به ويكتفه عند سائر الآلهة؛ لذا فإن طقس التطهر من سفك الدم هنا أيضاً كما هو الحال في الطقوس السرية السامية يعد في جوهره طقساً للاندماج في ديانة إله يأخذ على عاتقه مهمة تبني الآثرين به كإله أبواللو. ولكن لم تكن هناك قرابة أو صداقة تجمع بين آلهة القبائل أو الأقوام المجاورة عند الساميين الأقدم، ولم يكن هناك سبيلاً للتصالح مع الإله القومي بوساطة من طرف ثالث، فكانت كل قرابين التكفير تقدم بالضرورة للإله القومي نفسه وتنتهي كالقرابين العادية من فصيلة من الحيوانات الأهلية تناسب ديانته.

وفي أقدم مراحل الديانة الرعوية، حين كانت للقطعان القبلي قدسية غير منكورة، وحين كان كل رأس من الغنم أو الإبل يعتبر من أفراد القبيلة التي تتألف من رعاة للغنم والإبل، لم يكن هناك مكان لفترة خاصة من قرابين التكفير. وكانت العلاقات بين الإله وأتباعه على أحسن وجه وأوثق عرى بالطبيع، حيث كانت تقوم على أوثق الصلات، ألا وهي صلة القرابة. ولضمان استمرارية هذا الود الطبيعي، كان لابد لصلة القرابة الفطرية ألا تبلى، بل أن تستمر حية وقوية. وكان هذا يتم بتقديم القرابين الدورية من النوع الذي وصفه نيلوس ويتم فيه اقتسام جزء من روح القبيلة المقدسة بين الإله وأتباعه، ويتمثل

هذا الجزء في اللحم والدم المقدس لأحد حيوانات العشيرة المقدسة. ولضمان فعالية هذا القرابان كان لابد للديبيحة أن تكون خالية من أي عيب - وهي مسألة كانت تراعى تماماً في كل قربان قديم - أى أنه كان ينبغي أن تتجسد فيها الروح المقدسة بصورة كاملة وطبيعية. وفي الحقب اللاحقة من العصور القديمة كانت هناك عقيدة شديدة العمومية ستنطوي إلى أصلها في حينه، وهي أن أقدم الطقوس كانت في الأصل تتطلب فدوآديماً، وأن القرابين الحيوانية كانت تعتبر بديلاً للحياة الأدمية. إلا أن الحياة الأدمية في أقدم العصور لم تكن أفضل من حياة جمل أو عنزة كمادة للعشاء الرباني المقدس؛ وإذا تنسى لنا الحكم في ضوء الأمثلة المعاصرة لهذه العقيدة البدائية التي تكمن في جذور القرابان السامي، فربما كانت روح الحيوان ألقى وأكمل من روح الإنسان.

ومن ناحية أخرى، هناك ما يثير الاعتقاد بأن بعض جرائم العرق في تلك الحقبة المبكرة وخاصة القتل داخل نطاق العشيرة، كان يتم التكفير عنها بموت المذنب. إلا أن قتل مثل هذا المذنب لم يكن يعد قرباناً بأى مفهوم عن العدالة. فقد كان الهدف منه إقصاء شخص عاقد عن جماعة دنس قدسيتها، وكان الطرد يُقبل بديلاً عن الإعدام.

وبمرور الزمن، بدأت فكرة القرابة الكاملة بين البشر وماشيتهم في الزوال. فكان عرب عصر نيلوس يذبحون إبلهم ويأكلون لحمها وقت الجوع، ولكن من المؤكد أنهم ما كانوا ليأكلوا لحم بعضهم البعض في ظروف مماثلة. وهكذا فحتى في المجتمع الذي لم يكن لحم جمل القبيلة فيه طعاماً عاديًّا والذي كان الذي الخاص محظى فيه، لم تعدد روح الجمل تستوى في قدسيتها مع روح الإنسان؛

فكان قد بدأ إدراك أن حياة الإنسان، أو بالأحرى حياة أفراد القبيلة الواحدة، لها قدسية فريدة. وفي الوقت نفسه، تم الإبقاء على الأنماط القدامية للقريان، ولم تفقد مغزاها القديم، لأن أنماط الطقوس كانت أهم من أن يساء تفسيرها. نخلص من ذلك إلى أن حياة الجمل التي لم تعدل لها نفس قيمة حياة أحد أفراد القبيلة في الأغراض العادلة كانت تعامل كحياة أحد أفراد القبيلة حين كانت تقدم على الذبح؛ وبالتالي تكمن هامتنا بداية الفكرة التي ترى أن الذبيحة بوصفها فدوا له طابع شديد القدسية لا يُضفي عليها مجرد نوعها الطبيعي. ولكن من الثابت يقيناً أن الجمل القريري يعتبر بديلاً عن الفدو الأدمي. وكانت الذبائح المفضلة عند العرب هي الإبل الأسيرة الصغيرة والجميلة⁶ ولكن إذا لم تتوفر هذه الإبل كانوا يقنعون بحمل أيضن خال من العيوب. ولاشك في صحة هذه الرواية؛ فعندما وقع ثيودولس بن نيلوس أسيراً في أيدي هؤلاء القوم لم ينج من الذبح باعتباره قرياناً إلا بالصدفة حيث لم يستيقظ آسروه في صباح اليوم المحدد للذبح إلا بعد شروق الشمس وبعد فوات الساعة المحددة دينياً لإقامة الطقس؛ وهناك أمثلة مؤكدة على قيام ملك الحيرة اللخمي بذبح الأسرى قرياناً للمرى بعد ذلك بقرن على الأقل.⁷

صحيح أن الأوضاع في هذه الحالات كانوا من الغريباء وليس من أفراد القبيلة الواحدة كما يقتضي الطقس؛ إلا أن الساميين الأقدم كانوا أكثر تشدداً حين يلجمون إلى القريان الأدمي، فكانوا يتمسكون بالبدأ الأساسي الذي يقضي بضرورة أن تكون حياة الأنسجة حياة مت لأصحاب القريان بصلة قريبة.⁸ وكان التغيير الذي قبله العرب تغيراً له أقوى الدوافع، وبالتالي فإننا نجد في كل

أنحاء العالم حالات للقربان الآدمي يتم الاستعاضة فيه بأحد الغرباء بدليلاً عن ابن القبيلة. ولم يكن ذلك يتم وفقاً لأى تغيير في مفري الطقس، لأن عملية الاستعاضة كان تعتبر غشاً للإله؛ وهكذا يعلمونا ديودورس أن أهل قرطاجة حين حلّت بهم إحدى الكوارث أحسوا بأن إلههم غاضب عليهم لأنهم يستبدلون غلمنان العبيد سراً بأطفال العائلات المرسومة؛ وفي أماكن أخرى لمجد من يعتبر من الضروري الإيهام بأن الفدو من أبناء القبيلة، وفي الفدو الآدمي عند المكسيكان لابد من مخاطبته ومعاملته باعتباره مثلاً للإله الذي يتم تقديمه قربانا له. وربما كان عرب مصر نيلوس يؤمنون بشئٍ كهذا حين كان يشربون مع الأسرى المحكوم عليهم بالإعدام، فكانوا يسمحون لهم بالاندماج في صحبة مرحة.^٩

ومن منظور مجرد ييدو أن العرب لما كانوا يعترفون بالاستعاضة بالغريب عن ابن القبيلة ربما كانوا يقبلون الاستعاضة عن الإنسان بجمل. وكانت عملية الاستعاضة بتقدمة سهله المثال عن الفدو الأكثر كلفة الذي يتطلبه الطقس التقليدي تطبق على نطاق واسع في العالم القديم، وهي تدرج ضمن النسق العام للإيهام الذي كانت الشعوب الأولى تتغلب به على صعوبة التنفيذ الدقيق للأحكام الموراثة في ظل خصوصيتها التامة لحكم السوابق. فإذا كان أحد الطقوس الرومانية يتطلب ذبح أيل وكان الحصول على الأيل صعباً، كان يستعاض عنه بشاة مع التظاهر بأنها أيل (cervaria ovis)، وهو ما يبعد احتيالاً بلاشك، لكنه احتيال كانت الآلهة تتفاضل عنه تأدباً حتى لا يخفق الطقس كله. أما في الحالة الخاصة التي تتحدث عنها فمن الصعب أن نصدق أن الجمل كان يستعاض به

عن الإنسان أو عن ابن القبيلة. وفي تلك الحالة كان من المفترض في طقس القريان الجمل أن يعامل معاملة القريان الأدمي، إلا أن الأمر لم يكن كذلك. فكان الجمل يؤكل، بينما كان يتم حرق الفدو الأدمي بعد تصفية دمه باعتباره تقدمة سائلة،^{١٠} ولاشك أن الطقس الأول هو الطقس الأكثر بدائية. لذا فإننا نرى أن القريان الأدمي ليس أقدم من قرابين الحيوانات المقدسة، وأن العقيدة التي سادت في الوثنية القديمة بأن الفدو الحيواني بديل منقوص عن الروح الأدمية نشأت عن استنتاج خاطئ من أنماط الطقس المتسارعة التي اكتنفها الغموض فلم تعد مفهومة. فكانت روح الذبيحة في أقدم الطقوس تعامل على أنها مقدسة، وفي بعض الطقوس كما رأينا في مناقشتنا للبوفونيا الأنثانية، لمجد أن الفكرة التي ترى أن الذبح كان في حقيقته قتلا، أي سفك الدم أحد إبناء الجلدة، ظلت حية إلى حقبة متأخرة. وحين لم يعد هناك اعتراف بالقرابة الكاملة بين الحيوانات والبشر في الحياة العادلة، لف الغموض كل هذه الأفكار وكان يتم تفسيرها بالعقيدة التي تقضي بأن الذبيحة كانت تختل مكان الإنسان على الملبح.

وهذه العقيدة لمجدها في كل أنحاء العالم القديم فيما يتعلق بقرابين التكبير، والحقيقة أن الاستنتاج الخاطئ الذي تستند إليه لم يكن يصعب التوصل إليه حيثما كانت الأنماط القديمة للقرابين قد تحدثت في حقبة كانت للماشية فيها قدسية باعتبارها كائنات ذات قربى. ويبدو أن هذا كان هو الحال في طور نشأة كل مجتمع رعوي. لذا فإن فكرة قبول القريان الحيواني كبديل عن قربان قديم بحياة إنسان لمجدها عند العبرانيين في قصة قربان إسحق^{١١} وعند الفينيقيين^{١٢}

والمصريين حيث كانت الذبيحة توسم بخاتم يحمل صورة إنسان مقيد وقد سلط على عنقه سيف،^{١٣} وكذلك عند اليونان والرومانيون وعند غيرهم من الأمم.^{١٤} وما أن ساد الإيمان بأن الماشية ليست إلا بذائل وأن جوهر القرابان ما كان ليتحقق إلا بذبيحة آدمية حقيقة تم إدراك أن الشكل الأصلي للتقديمة كان أكثر فعالية وكان يشار إليه في كل مناسبة خاصة. وحيثما لمجد عقيدة الاستعاضة عن روح الإنسان بروح حيوان لمجد أمثلة على قربان آدمي حقيقي يقتصر في بعض الحالات على مناسبات شديدة الخطر، وكانت تمارس من حين لآخر في بعض الطقوس السنوية المقدسة.^{١٥}

هذه هي النقطة التي بدأ منها التطور الخاص للقرابين الغربية والتمييز بينها وبين القرابين العادلة. فكان من المستحيل أن تستمر العادات القرابانية دون تعديل الاعتقاد بأن الذبيحة تمثل إنساناً وأحد أبناء القبيلة، فحتى البدائيين يأبون أكل لحم بني جلدتهم، كما أن فكرة تناول الآلهة طعاماً من لحم البشر أو من لحم لا يقل قدسيّة عن لحم البشر كانت أبغض من أن يكتب لها البقاء. إلا أننا حين نصفها بالبغض فإننا ننظر إلى المسألة من منظورنا نحن لامن منظور الأقدمين الذين كانت تساورهم الشكوك تجاه أكل لحم البشر. فمما لا شك فيه أن الهلع من أكل لحم البشر كان أمراً عقائدياً يتعلّق بالحروف من المجهول من حيث المبدأ، فكان من المستند أن أكل شيء على هذه الدرجة من القدسية يعتبر أمراً جللاً حتى وإن اتّخلت كل احتياطات الطقس الديني. لذا فقد أخذ الطعام القراباني في التقادم والزوال في القرابين الآدمية وفي سائر التقدّمات التي ظلت تؤدي بطقوس يحاكي القرابان الآدمي؛ في حين بدأ الطعام القراباني أينما ظل

باقيا في التخلص عن سمات الطقس المنفرة كتلك المتعلقة بفكرة أكل لحم البشر.^{١٦} وهكذا يحل التناقض الظاهري، ففي القرابين التي كانت الذبيحة تحفظ فيها بسمتها شبه البشرية الأصلية وبالتالي كانت أشد فعالية بوصفها آداة للتكثير، كانت الفكرة البدائية المتعلقة بالتكفير عن طريق المشاركة في اللحم والدم المقدسين متخفية تماما. ويمكن تبع التعديل الذي طرأ على شكل الطقس والذي بدأ مع الإلقاء عن تناول بعض أنواع القرابين بأخذ حالة القرابان الأدمى الحقيقى وملاحظة الطريقة التي اتبعت بها القرابين الأخرى المماثلة نهجه.

ومن المستبعد أن تكون عادة أكل اللحم في حالة القرابان الأدمى قد ظلت باقية في أى من عصور التاريخ،^{١٧} وحتى في حالة القرابين الحيوانية -باستثناء القرابين السرية التي تتضمن طقوس اعتناق ديانة جديدة-. كان الطعام القراباني نادرا أو قاصرا على الكهنة. وربما استمرت عادة شرب الدم أو على الأقل رشه على الأتباع لمدة أطول؛ ولعلها لوحظت في القرابان الأدمى لدى عرب عصر نيلوس؛^{١٨} وبيدو أن العقيدة العربية السائدة بأن دم الملوك وربما دم النبلاء يعتبر شفاء من داء الكلب ومن تلبيس الجان من بقايا عادة شرب الدم فيما يتعلق بالقرابان الأدمى، فكان الإغريق يرجعون الصرع لتلبيس الجان ويعتقدون في شفائه عن طريق القرابين والتطهير بالدم.^{١٩}

وحين لم يعد لحم الذبيحة المقدسة يؤكل كان لا بد من إيجاد وسيلة أخرى للتخلص من لحمها. وفي الطعام القراباني عند عرب عصر نيلوس، كانت الفريضة الدينية تمحى أكل الجثة كلها قبل شروق الشمس؛ فكانت الذبيحة على درجة من القدسية تمحى ألا يعامل أى جزء منها كنفايات. وكانت مشكلة

التخلص من لحم الجثة المقدس تشبه المشكلة التي كانت تبرز كلما توفي أحد الأقرباء، حيث كان الهدف هو إيجاد وسيلة للتعامل مع جثته بما يتفق والاحترام الواجب للميت - وهو احترام لا يستند الى أسباب عاطفية، بل الى اعتقاد بأن الجثة من الحرمات ومصدر لمؤثرات خارقة للطبيعة وشديدة الخطورة ومن نوع معد. وكانت سمة العدوى في عصور لاحقة تمثل في التجasse؛ أما في الحرمات البدائية فكان ثم تداخل بين القدسية والتجasse للدرجة تجعل من الصعب التمييز بينهما. أما بالنسبة للميت من الأقارب بصفة عامة فنجد عددا هائلا من العادات الجنائزية تهدف جميعا الى العمل على التخلص من الجثمان بصورة صحيحة ولا يمثل مصدرا للخطر بالنسبة للأحياء، بل مصدر للبركات.^{٢٠} ومن واجب الأحياء في بعض الحالات أن يأكلوا جثمان ميتهم كما هو الحال في قربان نيلوس. وفي عصور أخرى كان يلقى باللوني خارج الحظيرة لكي تأكل الوحش جثتهم (أرض الماساي)، أو يلقى بهم في منطقة خلاء بحيث لا يقتربهم بشر؛ إلا أن دفن الموتى أو إحراق جثتهم كان هو الأكثر شيوعا. وتعود كل هذه العادات الظهور في حالة القرابين التي لا تؤكّل. وربما كان مجرد وضعها على أرض تقدس الإله هو الشائع في بعض العقائد العربية؛ إلا أن هذا لم يكن كافيا إلا إذا كانت الساحة المقدسة أرضا حراما لانطلاها قدم إنسان. لذا فإن الديبيحة الأدبية السنوية في دوما كانت تدفن تحت أقدام صنم المذبح،^{٢١} وفي مواضع أخرى ربما كان يتم تعليق الجثة بين السماء والأرض أمام الإله.^{٢٢} وننبعادا ذلك، كان اللحم المقدس يؤخذ إلى منطقة خلاء بالجبال وهو ما كان يحدث للقربان الإغريقي الذي يتحدث عنه أبقراط، أو

يلقى به (إلى جرف) من ردهة المعبد، وهو ما كان يحدث في الحيرة.^{٢٤} وكانت البقرة التي يتم تقديمها تكفيها عن قتل لا يعرف مرتكبها عند العبرانيين تلبي بكسر عنقها في وادٍ قاحل.^{٢٥}

كان الحرق هو مصير معظم القرابين الأدبية وكل القرابين التي لا تؤكل؛ وهذه العادة تجدتها عند العبرانيين والفينيقيين حيث كانت المحرقات شائعة بينهم، وكذلك عند العرب حيث يبدو أنهم لم يعترفوا بالمحرقات إلا في هذه الحالة. وفي الطقوس الأكثر تطوراً كان استخدام النار ينفي والمفهوم الشائع عن الآلهة باعتبارهم كائنات رقيقة تتحرك في الهواء وأقرب غذاء لها هو الدخان الذي يتصاعد من اللحم المحترق، لذا فإن المحرقة مثلها كمثل الدهن في الذبائح العادية، هي غذاء الآلهة وتدرج ضمن العطایا القرابانية. إلا أن هذا التفسير مستبعد تماماً في حالة تقدمة الخطبنة في الطقس اللاوي؛ فالدهن يحرق على المذبح، أما بقية اللحم فيحرق خارج الخيمة أى خارج أسوار أورشليم، فإذا لم يأكله الكهنة، فالحرق ليس إلا مجرد احتياط إضافي يضاف إلى القاعدة القديمة التي تقضى ألا يترك اللحم المقدس مكشوفاً للبشر. وتقدمة الخطبنة اللاوية ماهي إلا تطور خاص للمحرقة القرابانية القديمة، ومن ثم يفرض التساؤل نفسه عمّا إذا كانت المحرقة في أصلها الأول طريقة رقيقة لتوصيل تقدمة غذائية للإله؛ أم أن الذبيحة كانت تحرق لأنها أقدس من أن تؤكل وبالتالي لا يجب أن تترك دون التخلص منها. وهذا بالاشك هو أسهل تفسير في حالة المحرقة العربية التي كانت تنتصر على الذبائح الأدبية؛ وحتى عند العبرانيين وجيئ بهم يبدو أن القرابين الأدبية لم تكن تحرق على المذبح أو حتى داخل نطاق حرم الإله في

الأحوال العادلة، بل خارج المدينة. وينتضح من عدة فقرات للأنبياء أن قرابة الأطفال عند اليهود قبل السبي والتي تعرف بأنها قرابة لولينج كان الأتباع يعتبرونها تقدمات للرب باعتباره الملك،^{٢٦} إلا أنها لم تكن تقدم في المعبد، بل كانت تستهلk خارج البلدة بقُبّة في الوادي أسفل المعبد.^{٢٧} وبينما من سفر أشعيا (٣٣/٣٠) أن «قُبّة» تعنى محرقة كتلك التي تused للملوك. إلا أن العبرانيين أنفسهم لم يكونوا يحرقون موتاهم إلا في حالات استثنائية،^{٢٨} وكان الدفن هو القاعدة عند جيرانهم الفينيقيين كما يتضح من البحث في جنائزهم،^{٢٩} وربما عند الساميين عامة. وهكذا حين يصف النبي المحرقة العميقه الواسعة «المعدة للملك» فإنه لا يستمد شخصيته من الواقع وليس من المتصور أنه كان يفكر في القرابين الأدمية بوادي هُنُوم، فهو إشارة تقول على الخيال عنصراً متنافراً. وما يشير إليه هو طقس معروف تماماً في الديانة السامية ظل يمارس بطرسوس حتى عصر ديو كريستوس وبقيت ذكره في أسطورة هرقل وملوك اليونانية^{٣٠} وفي قصة سردايانا وأسطورة الملكة ديدو. وكان هناك عيد سنوي في طرسوس تقام فيه محرقة هائلة ويحرق عليها هرقل أو البعل المحلي في هيئة صنم.^{٣١} والأرجح أن هذا الإحياء السنوي لذكرى موت الرب حرقاً يرجع في أصله إلى طقس أقدم لم تكن الذبيحة فيه مجرد صنم، بل قربان في هيئة البشر، أى إنسان حقيقى أو حيوان مقدس تعد روحه وفقاً للمفهوم القديم المعروف لنا الآن تجسيداً للروح الإلهية البشرية.

ومغزى موت الإله في الديانة السامية من الموضوعات التي لا يتبين لنا الخوض فيها في هذا المقام؛ ولأهمية لها هاهنا إلا بالقدر الذي تلقى به

التفاصيل التمثيلية أو الأسطورية لموت الإله الضوء على طقس القريان الأدمى. لذا فمن الأجدى أن نستشهد بأسطورة موت ديدو كما يرويها تيماؤس^{٣٢} حيث تقام المحرقة خارج أسوار القصر، أى معبد الإلهة، فتتفجر فيها من أعلى القصر. وكانت المحرقة حسب قول جستين 'مقامة على أطراف البلدة'؛ وكان قدس كويلسنس الذى ييدو أنه يمثل معبد ديدو يقع على مسافة غير بعيدة خارج قلعة قرطاجة أو مديتها الأصلية على أرض منخفضة، وكانت تحيط به غابة كثيفة فى أوائل القرن الرابع الميلادى، وهذه الثابة كما يصورها الخيال الشعوبى تسكنها الأفاسى والوحوش، وهى حارسة قدم الإلهة^{٣٣}. ولاشك أن المنطقة التى تحددها الأسطورة لتضاحية ديدو بنفسها فيها ذاء لزوجها سيخارباس هى نفس المنطقة التى كان أهل قرطاجة يؤدون فيها القرابين الأدمية^{٣٤}.

من ثم فإن لدينا مجموعة من الأمثلة تشير جمیعاً إلى آداء القريان الأدمى أسفل المدينة وخارجها. وكانت الذبائح فى الحيرة يلقى بها من المعبد، لكننا لا نجد ما يشير إلى أنها كانت تحرق؛ أما فى أورشليم فكان يتم حرقها بالواحدى أسفل المعبد ولم يكن يلقى بها. ويلتقط الطقسان فى قرطاجة حيث كان القريان خارج المدينة وخارج أسوار المعبد؛ إلا أن الذبيحة الإلهية تتفجر فى المحرقة، وكان يسمح للذبائح فيما بعد بالتدحرج إلى حفرة تضطرم فيها النار مما يشبه السقالة على شكل صورة للإله ييدين ممدودتين. وفى هذا الشكل الأخير للطقس فإن الهدف على ما ييدو هو تبرئة الأسباع من إثم سفك الدم؛ فكان يتم تقديم الطفل الوليد حيا للإله فيلقى به فى النار. ولنفس السبب كانت المحرقات فيما يعرف بقريان المحرقة بالحيرة تحرق حية^{٣٥}، وكذلك كان قريان الشور

لكوكب زحل عند أهل حران كما يذكر الدمشقى.^{٣٦} وهذا القرابان الأخير هو السليل المباشر للقرابين الأدبية التي تتحدث عنها؛ فكان بعل أو مُلُخ الفرطاجي يرتبط بزحل، وكان الأطفال القرابين بالحيرة يسمون ثيراناً. ولكن كان الأطفال الذين يتم التقرب بهم مُلُخ في الطقس البرانى الأقدم يذهبون قبل حرتهم.^{٣٧} أما مسألة أن الحرق كان أمراً ثانوياً ولم يكن يمثل جوهر الطقس فيتضاعف أيضاً في طقوس الحيرة حيث كان القرابان يعلق على المعبد. ومع أن ديدو تعلق نفسها في النار في تيسماوس، فإن هناك أنماطاً أخرى لأسطورة قربان إحدى إلهات الساميين حيث تلقى بنفسها في الماء.^{٣٨}

وعندما أصبح الحرق هو جوهر الطقس ربما كان الموضع الذي يقام فيه خارج المدينة يتتحول هو نفسه إلى قدس، ولو أنه يedo من أوصاف معبد ديدو أن القدس كان من نوع شديد التمييز والضخامة وكان منعزلاً عن البشر بصورة غير مألوفة بالنسبة لأصرحة التبعد العادلة. ولما كان الحال كذلك، فإن إله هذا النوع الغريب من الأقداس كان بالطبع يعتبر إليها مستقلاً بديانة يغضها سائر الآلهة. إلا أننا نرى أن القرابان الأدبي كان في الأصل يقدم لإله الجماعة العادى بيد أنه لم يكن يستهلك على المذبح بقدس الإله، بل كان يلقى به في وادٍ خارجه أو يحرق خارجه، وهذه قاعدة عامة على ما يedo وقد نورد مثالين آخرين للتأكيد. فيحرق ميشع ابنه قرباناً لقاموش ولكن على سور مدینته المحاصرة.^{٣٩} فلم يكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرابين الأدبية المقدمة للمشتري في أماتوس تذبح " أمام البوابات "^{٤٠} والمشتري الذي يتحدث عنه الرواى الرومانى ها هنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكاً خاصاً

ولكن على سور مديتها المحاصرة؛^{٣٩} فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرابين الأدبية المقدمة للمشتري في أماطورس تذبح 'أمام البوابات'^{٤٠} والمشتري الذي يتحدث عنه الرواى الرومانى هاهنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاخص بأماتورس والذى يتطابق من اسمه كما حفظه هيسيكيوس مع ملوكارث الصورى. كما يطلعنا مالالاس^{٤١} أن الثاني والعشرين من مايو ظل يمثل ذكرى عذراء تم التقرب بها عند تأسيس أنطاكية، مع شروق الشمس، 'في منتصف المسافة بين المدينة والنهار'، ثم عُبدت باعتبارها ثانية البلدة كالإلهة ديدو.

كل هذا له صلة وثيقة بحرق حلم تقدمات الخطيبية العبرانية خارج الخيمة للدرجة تكاد تؤكد أن القريان الحقيقى فى تقدمة الخطيبية العبرانية أى سفك الدم، كان يؤدى فى المعبد، وكان الحرق عملاً مميزاً. ويمثل قربان البقرة الحمراء مرحلة وسطاً حيث كان الطقس كله يقام خارج الخيمة، إلا أن الدم كان يرش فى اتجاه قدس الإله (العدد، ٤ / ١٩). وتأييداً لهذا الرأى تؤكد على نقطة أخرى عرضت لنا. فالمحرقية الأدبية لاتذبح على المذبح، بل على محرقة أو حفرة من النار يتم إعدادها خصيصاً لهذه المناسبة. ويتضح هذا في كل من أساطير ديدو وهرقل وفي العرف الجارى. وفي طرسوس، كان يتم إقامة محرقة هائلة كل عام لحرق هرقل؛ وفي قربان الصبية القرطاجي كان يتم إلقاء القرابين في حفرة من النار، وفي قربان الشور عند أهل حران كان يتم ربط الذبيحة في قضيب يوضع على قبو مليء بوقود الحرق؛ وفي النهاية كانت محرقة أشعياء عبارة عن حفرة عريضة وعميقة ثلاً بالخشب فيما يشبه أخدود النار الذي كان يلقى فيه بدءاً عمو

جزءاً من الشعائر ولم يكن يقام على المذبح أو حتى داخل قدس الإله، بل بمكان منعزل بعيداً عن سكنى البشر. واستمرت مراعاة هذه القاعدة في القرابين الأدبية والقرابين المقدسة وحتى عصر متأخر، أما المحرقات الحيوانية العادبة فالأرجح أن تكون عادة حرق اللحم في ساحة قدس الإله قد استقرت منذ عصر مبكر. وهكذا فيما يتعلق بالعبرانيين، فإن الرواية الأولى لأسفار موسى الخمس (الريانيون والقراؤون على السواء) فكانوا يفرضون عادة حرق المحرقات وسائل القرابين على المذبح،^{٤٤} للدرجة وجود تلامح تام بين الحجر المقدس الذي يتلقى الدم والموقد الذي يحرق عليه اللحم. إلا أن أقدم التوارييخ لا يزال يحتفظ ببقايا عادة أخرى مختلفة. فمُحرقات جدعون ومنوح لأنقدم على المذبح، بل على الصخرة العارية؛^{٤٥} وحتى عند افتتاح هيكل سليمان لم تكن المحرقات تحرق على المذبح، بل وسط الساحة أمام «الناوروس» كما كان يحدث بعد ذلك بعده قرون في الحيرة يوم قربان المحرقة. صحيح أن سفر الملوك الأول (٦٤/٨) ينص على أن هذا لم يكن يحدث إلا بسبب أن «المذبح النحاسي الذي أمام الرب» لم يكن يتسع لمناسبة جليلة كهذه؛ ولكن طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول (٢٥/٩)، فإن المحرقة والقرابين العادبة التي كان سليمان يصعد بها ثلاث مرات في السنة كانت أيضاً تقدم (لا على المذبح النحاسي، بل) على المذبح «الذى بناء» الملك، أى على بناء من حجارة؛ وليس بين أيدينا في الحقيقة أية إشارة صريحة لوجود مذبح ثابت للمحرقات بهيكل أورشليم حتى عصر أحاز الذي أمر ببناء مذبح على غرار مذبح دمشق. وكان هذا المذبح وليس المذبح النحاسي هو النمط الذي احتذى في بناء مذبح الهيكل الثاني،

وكان من حجارة لا من نحاس، ويدو واضحًا من رواية سفر الملوك الثاني (١٦)، وخاصة في شكل النص الذي احتفظت به الترجمة السبعينية للتوراة، أن بدعة أحاز لم تقتصر على إدخال نمط معماري، بل كانت تشمل تعديلاً للطقس

٤٦.

وتنتقل الآن إلى حالة المحرّقات العادية التي لم يكن يستهلك منها على المذبح إلا الدهن. ومن اليسير أن نرى أن البشر حين بدأوا في الامتناع عن أكل لحم القرابين لم يمتنعوا امتناعًا تاماً ومرة واحدة بالضرورة. وكان البديل هو الامتناع عن تناول الأعضاء التي تترك فيها الروح المقدسة. لذا فإننا نجد أن الدم في القرابين العبرانية العادية كان يصب على المذبح باعتباره أقدس من أن يشرب.^{٤٧} وكانت الرأس تعد عند كثير من الشعوب مركزاً للروح، لذا فإن الرأس في قرابين المصريين لم تكن تؤكّل، بل كان يلقى بها في النيل^{٤٨} في حين أن رأس الذبيحة عند الفرس كانت تهدي لهما حيث كانوا يستقدون أن الجزء الذي لا يفتشي من الحيوان قد يبعث من جديد. إلا أن هناك مركزاً للروح لا يقل أهمية يكمن في عقيدة الساميين في الأحشاء، وخاصة بالكلى والكباد، وهي تمثل مواطن المشاعر والأحساس في اللهجات السامية، أو بالأحرى في شحم غشاء الأمعاء وفي الأعضاء التي تقع فيه أو بالقرب منه.^{٤٩} وهذا الجزء من الضاحية، أي شحم غشاء الأمعاء والكلى وفص الكبد هو الذي كان محرباً أكله على العبرانيين، وكان يتم حرقه على المذبح في حالة القريان.

ويمكن توضيح الأفكار المتصلة بشحم الكلى وملحقاته من خلال عادات الشعوب البدائية في العصور الحديثة. فحين يثار الأستراليون من عدو لهم

«فإنهم عادة ما ينزعون شحم كليتيه وقطعة من جلد فحلده». ^{٥٠} «ويأخذون هذه الأجزاء معهم كغنائم ... ويحرص القاتل حرضاً شديداً على شحم الرأس الذي يدهن نفسه به»؛ فهو يعتقد حسب ما قيل لنا أن قوة الضحية تتقلّب إليه بذلك^{٥١}. وحين تقدم قبائل الباسوتو قربانا لشفاء مريض فإنهم «يسارعون بمجرد موت الضحية بانتزاع غشاء أمعائها الذي يعتبرونه أقدس أجزائها ويضعونه حول عنق المريض... ثم يصيّبون الصفراء على رأس المريض. وبعد القربان يتم ربط كيس المراة في شعر من ذبحت الضحية من أجله وتصبح دليلاً على التطهر». ^{٥٢}

والأهمية التي تضفيها مختلف الشعوب على هذه الأعضاء الحيوية من الجسم شديدة القلم وتشمل مناطق لا تعرف القربان بالنار. ووجهة النظر التي ينبعى علينا أن ننظر منها إلى الإحجام عن أكلها هي أنها أقدس من سائر الأعضاء لأنها أشد حيوية، وبالتالي فهي أكثر قوة وأشد خطرًا. وكل اللحم القرباني مشحون بطاقة رهيبة وكل المقدّسات خطر على النجس أو على من لم يدخل استعداداته لها بصورة سليمة؛ لكنها تبلغ من القدسية والرهبة درجة تجعلها لا تؤكل على الإطلاق، بل يتم التعامل معها بطريقة خاصة وتستخدم كرقى سحرية ذات تأثير قوى. ^{٥٣}

وفي حالة قربان قبائل الباسوتو نجد أن كل ما لا يأكله الإنسان يجب تقديمها للإله، وتفس الشيء تجده في أمثلة أخرى. فيصعب العبرانيون الدم على المذبح، أما اليونان ذكرناوا يستخدمونه في التطهير ويستخدمه العرب كدواء للجنون. وكان الفرس يردون الرأس ومعها الروح إلى همّا، في حين أن التاوري حسب

قول هيرودوت (ج ٤، ص ١٠٣) كانوا في قربانهم الأدemi يدقنون الجلة أو يلقنون بها من أعلى الجرف الذي يشرف المعبد عليه أما الرأس فكانوا يثبتونه على عمود فوق بيوبهم كحارس مقدس. وكان الاستخدام السحرى للرأس بعد تحفيظها رائحة تماما عند الساميين أيضا. وقد ورد ذكر هذا النوع من أعمال السحر عند يعقوب الراهوى،^٤ وكانت نساء العرب يلبسن رؤوس الأرانب البرية كتمائم.^٥ كما أثنا حين نجد عظاما، وعظام الموتى من الرجال خاصة، وقد استخدمت كتمائم.^٦ فلايسعنا إلا أن نفكر في عظام القرابين أولا. فكان عرب عصر تيلوس يكسرن العظام ويأكلون النخاع، أما النسيج العظمى الصلب فالأرجح أنه كان صعبا على الأسنان مالم يتم طحنه، لذا فمن المحتمل أنه كان يحفظ ويستخدم كرقية سحرية. والأرجح هو أن العظام المقدسة كانت تدفن بالطبع، وبعد أن عرفت النار ربما كانت تحرق، وهي القاعدة عند الكفريين.^٧ فلما كانت قرابين الكفريين غير تاربة، يتبيّن أن العظام في هذه الحالة كانت تحرق بغير من التخلص من الجوهر المقدس وليس تقديم الطعام للآلهة. ولكن حتى حين يتم حرق عظام ذبيحة مقدسة أو جيفتها كلها فإن الجوهر المقدس لايفنى بالضرورة. فكان وساد القرابان يستخدم كالدم للتظاهر بمختلف أنواعه كما نرى في حالة البقرة الحمراء عند العبرانيين؛ أما في الديانات الزراعية فكان الرماد يستخدم في إخضاب الأرض. أى أن العناصر المقدسة بعد أن أصبحت لأنواع كل كانت لازال تستخدم بأشكال متباعدة كآداة لنقل الروح الإلهية والجوهر الواهب للحياة أو الجوهر الحارس للأتباع ولبيوبهم وأراضهم وكل ما يتعلّق بهم.

وكان شحم الذبيحة ودمها في الطقوس النارية اللاحقة هو طعام الآلهة على المذبح. ولكن فيما بين العادة التي يمثلها هذا الرأي والعادة البدائية التي كان الجسم كله يؤكل فيها يتحتم علينا في ضوء ما ذكرناه لتونا أن ندخل مرحلة وسطا لا يزال من الممكن دراستها في أعراف الشعوب البدائية. فكانت قبائل الدمرة تعتقد أن شحم بعض الحيوانات "تحتوى على بعض القوى، فكان يتم جمعه بحرص ويحفظ بأوعية من نوع معين. وكان يتم تقديم بعض منه مذابا في الماء للعائددين إلى ديارهم بعد غيبة طويلة؛ ... فيستخدمه الرعيم كمرهم يدهن به جسمه^{٥٨}. كما يستخدم "اللحم المجفف والشحم" كتمائم عند قبائل التاماكيوا^{٥٩}. والظهور بالدهن عند البيكوانا يعد جزءا من طقس تحول الفتاة إلى مرأة، ولدى بلوغ الفتیان طور الرجلة عند الهوتنتوس يتم دهنهم بالشحم والسنابج^{٦٠}. والشحم هو المرهم المعتاد في أنحاء أفريقيا، ومن هذه الأمثلة نرى أن استخدامه لا يقتصر على الجانب الصحى، بل إن له مفرزى دينيا أيضا. واستخدام مختلف أنواع الشحم كتمائم سحرية أمر شائع في كل أرجاء العالم، ونعرف من الحرفات الاسترالية التي سبق أن أوردناها أن سبب ذلك هو أن الشحم باعتباره مقررا خاصا للروح يدع وعاء للجوهر الحى للكائن الذى أخذ منه. وقد رأينا في حديثنا عن استخدام المرهم في الديانة السامية^{٦١} أن للمرهم قيمة مماثلة لقيمة الدم ويمكن الاستعاضة عنه به في طقس العهد وكذلك في طقس دهن الحجر المقدس باعتباره عمل ينم عن الطاعة والولاء. وإذا تذكروا أن أقدم المراهم هي الدهون الحيوانية وأن الزيت النباتي لم يكن معروضا للبدو الساميين^{٦٢} نستنتج أن التدهن بالدهن هو دهن الأتباع لأجسادهم بالشحم

القربانى فى المقام الأول، أى بجوهره الحى، وهو ماندرك من خلاله المغزى من تدهن الملوك واستخدام المراهم عند زيارته قدس الإله.^{٦٣}

وكان الساميون الزراعيون يدهنون أنفسهم بزيت الزيتون ويحرقون الشحم الحيوانى على المذبح. وكان هذا يتم بدون أدنى تعديل جوهرى للنوعية القديمية من الحجر المقدس أو قائم المذبح بمجرد صنع فجوة أعلى لوضع الشحم؛ وهناك مأبىر الاعتقاد بأن مذابح النار من هذا النوع البدائى الذى تطور فى بعض الأنواع الفينيقية إلى شمعدان المذبح تعد أقدم من المذبح الذى يتكون من مائدة عريضة تصلح لوضع المحرقة عليه.^{٦٤} ولكن هناك شواهد حتى فى العهد القديم على أن حرق الشحم لم يتحول إلى جزء لا يتجزأ من طقس المذبح إلا بصورة تدريجية. ففى سفر صموئيل الأول، ١٥ / ٢، نجد جدالا يدور بين الكهنة والشعب حول هذا الموضوع. فالأتباع يؤمّنون بأن الكاهن لا يحق له أن يطالب باللحم إلا بعد حرق الشحم؛ إلا أن الكهنة يؤكّدون على حقّهم فى نصيب من اللحم النى مقدما. ويفترض فى هذا الجدل أن الكهنة إذا تراجعوا عن مطالبتهم إلى أن يتم حرق الشحم سيكون اللحم قد تم طهيه بالفعل - وبالتالي لم يكن الأتباع سينتظرون لرؤية حرق الشحم على الأقل. وربما كانت هناك سوابق تؤيد الكهنة فى موقفهم، لأن التشريع القديم بسفر الخروج، ١٨ / ٢٣، لا يقضى إلا بحرق شحم القربان قبل طلوع النهار - وكان آداء القربان نفسه يتم فى المساء.

قد تكون هذه التفاصيل من دواعى الملل، إلا أن الشواهد التراكمية التى تشير إلى أن حرق اللحم أو الشحم كان يحتل مكانة ثانوية فى القربان القديم

وأنه لم يكن جزءاً من تقدمة المتبوع في الأصل على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتاريخ الفكر القراباني. فهني تبين استحالة القول بأن القرابين الحيوانية تكون في المقام الأول من تقدمة من الطعام للآلهة، وتوضح أن هذا المفهوم لم يغلب على المفهوم الأصلي لاقتسام روح القرابان بين البشر والآلهتهم إلا بعد وقت طويل.

ولانفترض إمكانية إعادة بناء التاريخ الكامل لتطور قرابين النار على أساس الشواهد التي عرضت لنا. ولكن يمكن لنا على الأقل أن نرى بصورة عامة كيف طرأت التعديلات الجوهرية على الطقس والفكر القراباني.

لأيكون أصلاً أن نعتبر لحم الذبيحة أو روحها هدية أو إتاءة، أى كشى يخص الأتباع فيتنازلون عنه لموضوع عبادتهم. وقد يكون القرابان أقدم من فكرة الملكية الخاصة، ومن المؤكد أن بداياته ترجع إلى عصر كان من يملك رأساً من الغنم أو الإبل فيه لا يتحقق له أن يخلص من روحه وقتما شاء. فلم يكن يمكن ذبح مثل هذا الحيوان إلا بغرض اقتسام روحه بين العشيرة كلها وبين الإله الذي يمت لها بصلة قربي. وقد تبلورت تفاصيل الطقس في هذه المرحلة على أساس القاعدة التي تقضي بعدم تبديد أى جزء من الروح وأن الجسم كله وهو وعاء الروح ينبغي بالتالي أن يورع ويستهلك في الطقس المقدس. لذا كان لابد أن يؤكل كل شيء فيه في المثال الأول، وأن يؤكل وهو لا يزال حيا وطارجاً ونيتا. وقد تم تعديل هذه القاعدة تدريجياً، وهو ما يرجع من ناحية لصعوبة التمسك في مواجهة الحضارة المتقدمة بقاعدة تقضي بضرورة أكل كل شيء في الذبيحة حتى العظم والجلد والنفاثات، ومن ناحية أخرى لتزايد الإحجام عن المشاركة

في اقتسام الروح المقدسة. ويرتبط هذا الإحجام هنا أيضاً بتنامي التفرقة بين درجات القدسية. فلم يكن كل الناس على درجة واحدة من التدين بما يكفي لكي يشار كواً في أقدس الأسرار دون خطر. فما كان آمناً بالنسبة لأحد الرعماء أو الكهنة لم يكن آمناً بالنسبة لعامة الناس. بل كان من الأفضل لا تؤكل أقدس أجزاء الذبيحة على الإطلاق؛ وكان الدم والشحم دواء أقوى تأثيراً من أن يستوعبه الجسم، فكأن يمكن رشهما أو دهن الأتباع بهما، في حين أن الطعام القراباني كان قاصراً على أجزاء من اللحم لا تتركز فيها الروح المقدسة. وكان من الأفضل والأمن أن يتم إبعاد أقدس الأشياء عن متناول يد الإنسان تماماً ونصب الدم كله على الذبيح وحرق الشحم. كل هذا ينطبق على القرابين العادية التي كان تركيز قدسية الذبيحة فيها في شحتمها ودمها يجعل بقية اللحم أقل قدسية إلى أن أصبح شيئاً عادياً أو كاد. ولكن في بعض المناسبات الخاصة التي كان الطقس القديم يطبق فيها تطبيقاً صارماً والتي كانت الذبيحة فيها تعامل على الذبيح كما لو كانت أحد أفراد القبيلة، كان الإحساس بالرعب المقدس من الاقتراب الشديد من أشياء على هذه الدرجة من القدسية يشمل اللحم بكل أجزائه وتطور إلى القاعدة التي تقضي بعدم تناول أي جزء من مثل هذه الذبيحة وخاصة فيما يتصل بالقرابان الآدمي الحقيقي، بل حرقها كاملاً بكل إجلال.

وإذا جلنا إلى تعميم حالة الجزيرة العربية حيث كانت المحرقة تقتصر على الأضاحي الآدمية ولم يكن يتم حرق شحم القرابين العادية نجد أن القرابان الآدمي هو الذي أدى إلى بدء الاستعانتة بالثار كوسيلة آمنة للتخلص من جثث أقدس النبائح. والأرجح أن عادة حرق الشحم في القرابين العادية نشأت عن

هذه العادة. إلا أن الشواهد غير كافية لتبير الخروج بأسننات إيجابي عن الموضوع، وربما بدأت الاستعنة بالنار عند السامين الشماليين في القرابين العادية كوسيلة للتعامل مع الأجزاء التي لا تؤكل من الذبيحة والتي كانت أقدس من أن تترك دون التخلص منها. والطقوس العبراني الخاص بالقرابين العادية حريص على النص على أن ما لا يؤكل في اليوم الأول أو الثاني يجب أن يحرق.^{٦٥} ومن الواضح أن هذا مجرد تخفيف للقاعدة القديمة التي تقضي بضرورة الإسراع بتناول لحم الذبيحة على الفور وهي لازال حية ترتجف، والتحول إلى القاعدة التي تقضي بعدم تركها تفسد وتحلل؛ ولما كانت العلاقة الوثيقة بين الفساد والتخمر تظهر جلية فإنها تبدو وكأنها المبدأ الذي كان يتم على أساسه استبعاد كل مختمر عن المذبح. والأرجح أن الاستعنة بالنار في القرابان باعتبارها أكمل وأدق وسيلة لتجنب فساد أي جزء لا يؤكل أو يحرم أكله من الذبيحة قد نشأت بصورة طبيعية حيثما عرفت النار ولاحاجة لأسباب أخرى لتفسير الاستعنة بها بهذه الدرجة من الانتشار. أما دفن اللحم القراباني الذي عثرنا على بعض الشواهد عليه فلا يليدو أنه لقى إقبالاً كبيراً ولم يكن مرضياً من وجهة النظر التي تقتنصها قواعد الطقس العبراني.^{٦٦}

والاستعنة بالنار بهذا المعنى لا تتضمن أي تعديل جوهري للمفاهيم المتعلقة بالقرابان. وأهم نقاط التطور هي حرق شحم النبائح العادية بل لحم المحرقة كلها بقدس الإله أو على المذبح واعتباره تقدمة للإله.

*

هو أمش

1*Supra*, p. 310.

٢٤ حزقيال، ١٢/٨

٣٣ أشعيا، ٦٥/٣ وما بعدها؛ ٦٦/٣، ٦٧.

٤٥ حزقيال، ١٠/٨

مقارنة بما ورد في «القهرست»، ص ٣٢٦. ١٦.

٦ وتجدد التقارب بالإليل الأسيرة عند أهل قرطاج أيضا (Diod. xx. 65). وربما تجد بقايا من ذلك عند المبرانين في قبب أحاج أمام الرب في الجبل (صومونيل الأول، ١٥/٣٣).

٧Nöldeke's *Tabari*, p. 171 (Procop., Pers. ii. 28; Land, *Anecd.* iii. 247); Isaac of Antioch, i. 220.

٨ بالنسبة للعبريين انظر أسفار التكوين (٢٢)، الملوك الثاني (٦/٢١)، ميخا (٦/٧)؛ وبالنسبة للمؤابيين الملوك الثاني (٢٧/٣)، وبالنسبة للفينيقيين انظر فيلو بيليوس في *Fr. Hist. Eus.*, *Pr. Ev.* 156 D); Porph., *ibid.* ii. 27; Diodorus, xx. (*Gr.* iii. 570 14; Plutarch, *De Superst.* 13; *Dea Syr.* Iviii.; Lampridius, *Vita Heliod.* 8, "Pueri nobiles et decori ... patrimi et matrimi"; وبالنسبة لأهل بابل انظر سفر الملوك الثاني (٣١/١٧). أما بالنسبة للعرب، فإن قصة نذر عبد المطلب الشهيرة (ابن هشام، ص ٩٧) يمكن قبولها باعتبار أنها تقوم على عادة حقيقة ولو أن هناك بعض الشك في صدقها. ومن الأمثلة الأخرى على التذر بذبح الولد تجد في موطا مالك، ط تونس، ص ١٧٦ (Kremer, *Stud. z. vergl. Culturg.* p. 44).

٩ والذبح عنده ليس قريانا رسميا. وتصور الرواية الشراب المقدم على أنه مجرد استهزاء، إلا أن هذا يصعب التوفيق بينه وبين العادة العربية المروفة؛ انظر الصفحات

الأولى من المحاضرة الثامنة. وهناك محاولة أخرى للدمج ثيودولس في الجماعة العربية يبدو أنها تمت بعد هرويه من الموت بفضل العتبة الإلهية؛ فدعى لتناول أشياء نجسّة وللهرو مع النساء (ص ١١٧). وللدمج أهمية خاصة، ولما كان *περιπομπή* يشير إلى تناول اللحم الوثنى، ولعل لحم الإبل المحرّم على العرب الذين تحولوا عن دينهم، يبرر السؤال عما إذا كان *περιπομπή* لا يشير أيضاً إلى عمل ديني ما وعما إذا كان لهاوازن (ص ٤٠) لم يتسع باقتصاده أن الطقوس السرية للزمرة العربية التي تبرأ منها المتحولون عن دينهم لم تكن إلا طقوساً سرية شفهية. انظر 295 .*Kinship*, p. 295.

ويفترض أحد الباحثين أن قريان الأسري بعد النصر قد يكون أحد أشكال «النسبية» وتقديره للشكر تقدم من الثنائي؛ انظر ذيوع أجاج. وهو أمر وارد، لأن مختلف الأنكتار تجد تجسيداً لها في الطقوس المتشابهة؛ إلا أن حالة ابنة يقنا وشهادة دبودورس الصربيعة تعارض مع هذا الرأى. ١٠ يتضح هذا مما نقرأه عن الاستعدادات التي كانت تجري للتقارب بشيودولس، ومنها الخور (وكان يصاحب السفادات المحروقة) وإناء للتقديمة السائلة، ص ١١٠؛ وفي ص ١١٣ يتضمن ثيودولس قائلاً: «لا يكتونن دمى تقدمة للشياطين ومسامدات الأرواح النجسة بالرائحة الحمي الطيبة». انظر لهاوازن ص ١١٣ حيث يفترض أن القرابين الأدبية كانت تحرق في جزيرة العرب بصورة عامة مستنداً إلى ماورد لدى ياقوت، ج ٤، ص ٤٢٥، من أن كل عشيرة من قبيلة ربيعة كانت تقدم أحد أبنائها للإله محرقٌ في سلمان (بالعراق، على طريق الحج من الكوفة). ويعرّب نولديكه (712) *Nöldeke, in ZDMG. xli.* عن شكوكه فيما إذا كانت هذه الرواية تشير هاهنا إلى القرابين الأدبية؛ حيث يورد ياقوت (أي ابن الكلبي) أمثلة على بشر من عشائر مختلفة يطلق عليهم اسم «أبناء محرق»، وهو ما قد يوحى بأن الأبناء لم يكونوا يذبحون، بل كان يتم ترسيمهم باعتبارهم أبناء الإله. على أية حال كان هذا أحد الطقوس الخاصة بالجزيرة العربية مما يبقى على احتمال أن الترسيم كان بديلاً عن القرابان. وفي سلمان بالقرب من الحيرة تدخل منطقة القرابين الأدبية للملوك اللمخين. وربما كانت هذه محرقات؛ انظر أسطورة حرق ملة

أسير على يد عمرو بن هند، الكامل، ص ٤٩٧؛ الأغاني، ج ١٩، ص ١٢٩. لذا يقال إن هذا الملك كان يدعى بالمحرق، أو لأنه في رواية أخرى قام بحرق يama (المفضل الضبي، الأمثال، ص ٦٨)؛ ولكن كما يشير نولديكه (Ghassan, Fürsten [1887], p. 7) لم يكن مجرد لقب، وكانت عشيرته تحمل تسمى «آل محرق» على اسم الإله الذي يفترض أنه كان مجده الصبح ثم تحول إلى مؤنث كالعزى (Supra, p. 56, note 3). كما كان أمراء الفساستة يسمون «آل محرق»، ابن تبية، ص ٣١، وما يبروي في هذا الصدد أن جدهم كان أول عربي أحرق أعداءه بعد أسرهم. إلا أن هذا كان شكلاً من «حريم» على ما يدل، ولابد من النظر إليه باعتباره عملاً دينياً. لمزيد من الاطلاع على «آل» أحد الآلهة يعني أتباعه انتظـر .Kinship, p. 258

١١ التكوين، ١٣/٢٢؛ انظر اللاويين، ١١/١٧.

١٢ Porph., *De Abst.* iv. 15.

١٣ Plut., *Is. et Os.* xxxi. (Wiedemann, هذه العلامات كما يشير فيديمان) هي العلامة الهيرو-غليقية للفظ اسماء (ذبح). Herodots Zweites Buch, p. 182
 ١٤ انظر الأمثلة التي وردت في (Porphyri, *De Abst.* ii. 54 sqq) وعند الرومان انظر Ovid, *Fasti*, vi. 162. وقد عرضت لنا طقوس إغريقية كانت الذبحة فيها تخفى في هيئة إنسان؛ وعلى التفاصيل من ذلك، فإن القرابين الأدمية غالباً ما كانت تتخذ صورة الحيوانات أو يدعى أنها تمثل الحيوانات؛ ومن الأمثلة مانجنه في ديانة الحيرة في Dea Syria, lviii حيث كان الآباء اللذين يتقدرون بآبائهم يقولون أنهم ليسوا أطفالاً، بل ثيران.

١٥ قام بورفيري (ut supra) بجمع أمثلة على القرابين الأدمية التي ظلت كثرة منها حية في الامبراطورية الرومانية حتى مصر هادريان. وستتصدر فيما يلي على الساميين؛ فمما يلاحظ أن الذبائح الأدمية في العالم القديم عامة كانت تدفن أو تحرق أو يلقى بها في بحر أو نهر. إلا أن هناك ما يدل على أنها كانت في الأصل قرابين للعشاء الرياني، وبالتالي فقد كان الأتباع يتذوقون

لحمها، ومن أشهر الأسللة على ذلك القربان الآدمي المقدم لزيوس - الإله النتب - في أركاديا حيث تم وضع قطعة من لحمه ضمن قطع اللحم القراباني المأكولة من ذبائح أخرى تم تقديمها مع القربان الآدمي، ويعتقد أن الرجل الذي تذوقه مسخ إلى ذهب (Plato, *Rep.* viii. 15, p.). (565 D; Pausanias, viii. 2).

ومن بين القربان الآدمية لدى الشعوب البدائية ربما كان النوع الذي تجده عند المكسيكيين أشدّها وضوحاً، حيث تبدو السمة شبه البشرية للنبيحة في أجمل صورة. ٦ الم يكن أي من الاتجاهين يطبق حرفيًا بالطبع؛ ويظل هناك من سمات القربان الشربية ما يكفي ليتمكننا من إرجاعها إلى مصدر واحد.

١٧ طبقاً للروايات الإسلامية كان أهل حران في العصور الوسطى يتغرون بطفل رضيع كل عام ويسلقون لحمه ثم يخربونه في فناء لم يكن يسمح بتناولها إلا من ولدوا أحراها (ال فهوست، ص ٣٢٣؛ Chwołsohn, *Excursus on Human Sacrifice*, vol. ii. p. 142). أما فيما يتعلق بالطقوس السرية لآية ديانة محرمة، كوثيبة الشام في العصور العربية، فهناك شك في مدى صدق الرواوى حين يكون معاذياً، حيث أنه قد يعتبر التقرب السرى بحيوان في هيئة تشبه الإنسان قرباناً آدمياً حقيقياً. والطفل الرضيع يقابل «الفرع» العرى الذي كان يذبح حين يكون لحنه لا يزال كالصمغ، ويقابل ذبح العبرانيين للحمل الرضيع كما ورد بسفر صموئيل الأول، ٩/٧.

١٨ والسبب في هذا الظن أن المزاج العرى في القربان لم يكن يتطلب وعاء لنقل الدم إلى الإله، في حين أنه كان ضرورياً في حالة ما إذا كان الأتباع يشربونه أو يُرش عليهم. صحيح أن الرواية تتحدث أيضاً عن إعداد تقلملة سائلة -ليس من الواضح ما إذا كانت من الماء أو من الحمر- لكن هذا في الطقوس العربية لم يكن سوى سائل يذاب فيه الدم الذي كان يعتبر أشد فعالية، كما كان يتم مزج الدم بالماء في القربان اليونانية المقدمة للأبطال. ولم يجد الماء كسائل يذاب

فيه الرماد القراباني في طقس المقدمة الحمراء عند العبرانيين (العدد، ٩/١٩)، ويتم وصفه كسائل يذاب فيه دم التطهير بسفر اللاويين، ١٤ / ٥ وما بعدها. وفي الأساطير الواردة بالخاتمة التالية تجد نكارة فححواها أن دم النبيحة الأدمية إذا لامس الأرض لابد من الشار لها. ويؤكد كل من أميانوس وبروكوبيوس على أن شرب الدم الأدمي من جهة عدو قتل في الحرب مثلاً كانت من عادات العرب (انظر *Kinship*, p. 284 *sqq*). وهناك حكاية يستشهد بها المهاوزن (ص ١٢٠) من الأغاني (ج ١٢، ص ١٤٤) عن رجل يعجز عن إنقاذ امرأة من العدو فيقتلها ويدهن نفسه بدمها ويظل يقاتل إلى أن يقتل، وهي توضح أهمية الدم البشري عند العرب باعتباره سلالاً يقدم في العشاء الرياني.

والدليل على هذه المقيدة العربية لمجده لدى 19Hippocrates, ed. Littré, vi. 362. فربما في تعلقاته على «الحمامة» (Freitag, ii. 583) ولدى المهاوزن (ص ١٤٢). وهي تكون من إيماءات من الشعر والأقوال المأثورة قد يضاف إليها بيت شعر ورد عند المسعودي (ج ٣، ص ١٩٣)، ومن أسطورة الملكة الزباء (الأغاني، ج ١٤، ص ٧٤؛ الطبرى، ج ١، ص ٧٦؛ الميدانى، ج ١، ص ٢٥٥ وما بعدها) حيث يتم قتل أحد الملوك عن طريق شق أوردة ذراعه وتصفيه دمه في وعاء لاستخدامه كدواء سحري. ولا ينفي أن تسقط ولو قطرة واحدة منه على الأرض، وإلا وجب الشار لها. ولايسعني إلا أن أشك في أن الأسطورة تقوم على نمط قديم من القرابين كان يطبق على الأسرى من القادة (انظر حالة أجاج)، ويرد وصفها باعتبارها الطريقة المعتادة لقتل الملوك؛ انظر الأغاني، ج ١٥، ص ٧٥ حيث يلقى عبد يغوث مصرعه بشق أورده. وتجد إشارة إلى ضرورة عدم سقوط ولو قطرة واحدة منه على الأرض في Maclean, *Caffre Laws*, p. 81. وطبقاً لمصادر أخرى وردت الإشارة إليها بتلح المرووس (١/٣، ص ١٨١) الطبيعة القديمة) كان يكفى للشفاء سحب قطرة دم واحدة من إصبع أحد النيلاء وشربها بعد إذابتها بالماء.

٢٠ تم تناول هذا الموضوع باستفاضة عند الأستاذ فرizer (J. G. Frazer in *Journ.*

(*Anthrop. Inst.*, xv. 64 *sqq.*). واعتقد أن فريزر يبالغ بافتراضه أن مجرد الخوف من الأرواح كان هو الذي يحكم كل هذه المذاهب، ذكرياً مانصادف رغبة في استمرار الآخرة مع الميت بشرط لا يترتب على هذه الآخرة أي خطر، والقدسية بلغة الفيزياء تعد طاقة (قطبية)، فهي تمجد وتطرد في آن معاً.

21 *Supra*, p. 225 *sqq.*

كانت النفيات الصغيرات في الجزيرة العربية القديمة. 22 *Porph.*, *De Abst.* ii. 56. تؤدّن أحياه ييد آبائهم قرباناً للآلهات على مأيدلوا؛ انظر *Kinship*, p. 281. وربما كان هناك خطٌّ مماثلٌ من القرابين يمكن ورائه أسطورة تبور العاشقين اللذين دُنوا أحياه ييد سميراميس (*Syncellus*, i. 119). فمع أن هذين العاشقين من الآلهة فإن كل الأساطير عن موت الآلهة تبدو وكأنها مستقاة من قربابن الذايّن شبه الآدمية.

الثانية، 21/21؛ انظر *صموئيل الأول*, 31/31. وإعدام المذنبين عادةً ما يتخذ أشكالاً قربانية، فحيارة ابن القبيلة مقدسة حتى وإن كان مذنبًا، ولا يجب تحله بطريقة عادلة. ويعتقد هذا المبدأ في النهاية ليشمل كل أشكال الإعدام الديني التي كانت الضحية فيها كما يقول العبرانيون والمؤابيون موجهة باعتبارها «حريم» للإله (17). *Stele of Mesha*, i. 17. وكانت الذايّن في أحد القرابين الغربية بالجزيرة (*Dea Syr.* xlIX) تعلق حية في فروع الأشجار، ثم تضرم النار في الأشجار. وربما كانت النار إضافة لاحقة وربما كان الطقس في الأصل يشمل التعلق فقط. أما حكاية اللبيحة الآدمية التي حلّقها الإمبراطور جوليان بمعبد كاريا (Theod., *H. E.* iii. 21) والحكايات المماثلة في قصص جوليان السريانية (ed. Hoffm. p. 247) فهي حكايات مشكوك في صحتها ولو أنها ربما كانت تمكس بعض الخرافات الشعبية المهجورة.

24 *Dea Syria*. Iviii.

. 4/21.

الثانية، 26/26؛ إرمياء، 7/31؛ 32/45؛ 35/39؛ حزقيال، 23/39؛ ميخا، 6/7. ولنفترض (مولوخ) أو

Höffmann in Stade's *Zeitschr.* (موليخ، ليس إلا «موليخ»، بمعنى ملك). انظر .iii (1883), p. 124

٢٧ لمعرفة المزيد عن وادي هنوم انظر *Enc. Brit.*, arts: "Jerusalem", "Temple"

٢٨ تم حرق جثمان شاول (صموئيل الأول، ١٢/٣١) رباعيًّا من أن ينش الفلسطينيون قبره، أو ربما لغرض ديني، فقد تم دفن نظامه تحت الشجرة المقدسة بجاشن. وفي سفر عاموس (٦/١٠) كان يتم حرق ضحايا الوباء، وهو ما يمكن إدراكه بالمقارنة بما ورد بسفرى اللاويين (٩/٢١) وعاموس (٢/١)، وإذا تذكّرنا أن الوباء كان يمتد دليلاً على الفضب الإلهي (صموئيل الثاني ٢٤)، فربما كان يُنظر إلى ضحاياه على أنهما من الهرمات.

٢٩ وينطبق ذلك على قرطاجة أيضًا؛ Justin, xix. 1. إلا أن الموتى كانوا يدفنون في حضرة موت في القرن الثاني قبل الميلاد؛ انظر Berger in *Revue Archéol.* Juillet-Décembre, 1889, p. 375

٣٠ لمعرفة المزيد عن حرق هرقل الصورى انظر Clem. *Recog.* x. 24 حيث نقرأ أن مقام الإله كان يبدو واضحًا "apud Tyrum, ubi igni crematus est". ومن الأفتراضات المقبولة عامة أن خلطا قد حدث بين أسطورة تضحية ملوكاً بذاته عند هيرودوت (ج، ص ١٦٧) وبين قصة موت هابيلكار.

31 O. Müller, "Sandon und Sardanapal," in *Rhein. Mus.*, Ser. i. Bd. iii.

وللاطلاع على التطابق بين. 6 32 *Fr. Hist. Gr.* i. 197; cf. Justin, xviii.

ديدو وتأistik انظر Hoffmann, *Phoen. Inschr.* p. 32 *sq.*

33 Tissot, i. 653.

كما يصف سيليوس (Silius Ital., i. 81 *sqq.*) معبد ديدو بأنه كان محاطاً بأيكة

كلبة وغموض رهيب.

٤٣٤ اسم «سيخار باس» (سيخار بعل في العبرية، أي ذكر بعل) لم يكن لقباً للهيم، بل نفهمه من سفر الخروج، ٢٠/٢٤. ولفظ «سيخار» هو الصيغة الفينيقية للفظ «زخار» العبري.

35Diod. xx. 14.

36*Dea Syria*, xlix.

36Ed. Mehren, p. 40.

٤٣٧ حزقيال، ١٦/١٦، ٢٣/٢٣، التكونين، ٢٢/٢٢، ١٠/١٠. ومن المعروف حالياً أن النقوش التي أوردها جيزينيوس (Gesenius, *Mon. Phoen.* p. 448 *sq*) والتي يتم الاستشهاد بها غالباً في هذا المقام لا صلة لها بالقريان الآدمي.

٤٣٨ أسطورة سميراميس بالحيرة وعسقلان؛ أسطورة موت عشتارت بعنقرة (Meliton) والتي ترتبط بسقوط النجم في الماء في العيد السنوي، وفي أسطورة أخرى أيضاً تلقى أفروديت بنفسها من قمة الجبل بعد موت أدونيس (Ptol., *Nov. Hist.* vii. p. 198, West). ٤٣٩ الملوك الثاني، ٣/٢٧.

40Ovid, *Metaph.* x. 2241 cf. Movers, i. 408 *sq*.

٤٤٠ من طبعة بون.

٤٤٢ الأغاني، ج ١٩، ص ١٢٩؛ ابن هشام ص ٢٤ (الطبرى، ج ١، ص ٩٢٥؛ سورة البروج، آية ٤ وما بعدها).

٤٤٣ ييلو أن «تفتت» اسم آرامي لمهرقة ما أو لسياج كان يوضع حول النار ل تستند إليه الضحاجة، ونجدها في القريان المحرانى وبشكل معدل في قرطاجة. ولا تصور زحل التحاسى ككتل جميل، بل كتطور لكلاب مسحورة بدائية. وانصوره من جانبي كسمود أو مخروط برأس وأذرع بدائية الشكل، أو شئ يشبه الرمز الإلهي الذي نراه مصوراً على النقوش القرطاجية. والاسم الحالى للأحجار التي يوضع عليها القدر وبالتالي لاي حامل أو مرجل يقام على النار هو «أتفتة»

٦٣ في العبرية، و «تفايا» في السريانية، وقد يكون اللفظ «تفات» قريبا منه طبقا للتشابهات المعروفة. واللفظ العبرى المقابل هو «إيشفات» ومعناه «حماة» أو «كومة الروث»، إلا أن الأرجح أنه كان يطلق على المحرقة لأن الفضل الاشتقاقى «ثثت» معناه «أن يضع قدرًا». والمحرقة التي تقام في يوم في الحياة البدوية هي كومة الرماد في اليوم التالى. وحين ظهر لفظ «تفات» في العبرية لأول مرة كان التأثير الأجنبى الغالب على دين يهودا هو تأثير دمشق (الملوك الثاني، ١٦)، ومن ثم ليس هناك ما يمنع من افتراض أن «تفات» لفظ آرامى. وإذا نظرت «توفت» لكان نطقا مشكوكا فيه، لأن (LXX) له $\tau\alpha\phi\epsilon\theta$ ، ويبدو أن الماسورا أضافوا على هذا الشىء البغيض حلامات المد.

٦٤ التكتورين، ٦/٤٢٠؛ ٩/٤٢٢. وينص المزروج (٢٤/٢٠) على ذبح المحرقة على المذبح، لكنه لا ينص صراحة على حرقة عليه.

٦٥ القضاة، ٦/١٣؛ ٢٠/١٩؛ ٢٢/٤٢٠. ويقدم القضاة (٢٦) الطقس الحديث في قصة تقدمة جذعون.

٦٦ انظر الملحوظة الإضافية (ك). وقد نضيف من جانبنا أن مذبح إيليا في الملوك الأول (١٨) لا يليد كبناء مرتفع، بل مجرد دائرة يحدوها اثنا عشر حجرًا وقناة.

٦٧ يقدم الدم عند قبائل الهوتستوت للرجال لا للنساء؛ إذ كان يتم استبعاد النساء عند البدائيين كثير من الامتيازات الدينية. كما كان لحم تقدمة الخطيبة العبرانية لا يأكله إلا الذكور «اللاوين، ٦/٢٢ (٢٩)»، والرأس والقلب والصدر عند الكفريين كانت من نصيب الرجال (Lichtenstein, p. 451).

٦٨ والامتناع عن أكل الرأس مسألة واسعة الانتشار، كما كان الحال في Herod. ii. 39. Usener, *religionsgesch.* (بالريا مثلا حتى أواخر القرن الخامس عشر (Untersuchungen, ii. 84 Wustenfeld, Reg. p. 407.)

٦٩ يدل اللفظ العربى «خلب» («حليب» في العبرية، و «حليب» في السريانية) على النساء

المبطن للأمعاء أو الحجاب الحاجز، لكنه يشمل الشحوم الشحم أو الدهن الموجود فيه؛ انظر سفر اللاويين، ٣/٣. وتحدث أحد العرب عن امرأة استحوذت على حواطفه بقوله: «استولت على قلبي ومرقت أحسنائي» (Lane, p. 782). وفي المزامير (١٦/١٠) نجد أن العبارة لا تعنى «هم أغدقوا قلوبهم السمية»، بل «أغلقوا أحسانهم»، وبالتالي فهم لا يشعرون بالشفقة. ومن هذه التركية من الأعضاء الشحومية كان العرب يتقوون شحوم الكلب بصورة خاصة باعتباره مركزاً خاصاً للروح. فيقول أحدهم: «وجلته بشحوم كلبته» بمعنى «وجلته سالماً وحيماً» (Lane, p.). (Burckhardt, *Ar. Prov.* No. 301)؛ (حين يقوم Burckhardt, *Ar. Prov.* No. 301 بوركهارت (1513) شخص بذبح خروف يسرع أحد الحاضرين بتنزيع كلبيه أو الشحوم الذي يملئهما باعتباره حقاً على من ذبح الخروف». ونرى من جانبنا أن هذا من بقايا العرف القرآني القديم؛ فما كان يعطى للإله أصبع يوزع صدقة. للاطلاع على أنكار الإغريق عن شحوم الكلب انظر ملحوظات بلات عن الإلاذة (46) (1890) (Platt, p. 204, in *Journ. Phil.* xix (1890) (46).

٥٤ يعتبر الفخذ ممراً للروح وخاصة قوة التنااسل وهو ما يليه واضح تماماً في لغة الساميين (Kinship, p. 34). وهذا يفسر قلنسية أعضاب الفخذ (عرق النساء) عند العبرانيين (الذكور)، (٣٣/٣٢) وما يشبهه من خرارات عند سائر الأمم. وهذا أيضاً هو السبب في أن «ظام الفخذ» كانت من نصيب الملبيع عند الإغريق. ويقدم المعجم العربي شرحه للمرجع الناتج من إصابة عظم الفخذ بلفظ «حارقة»؛ فلما يستطيع المرء أن يمشي إلا على أطراف أصابعه.

51Brough Smyth, ii. 289, i. 102; cf. Lumholtz, *Among Cannibals* (Lond, 1889), p. 272.

52Casalis, p. 250.

٥٥ يمكن توضيح ذلك بحالة دم البابانج القرآنية. فكان دم الثور عند الإغريق يعد سماً؛ إلا أن هذه العقيدة ليس لها أساس لسيولوجي؛ فالخطر يمكن في طبيعته الغبية. لكنه كان يستخدم كدواء بتوجيهات إلهية؛ Aelian, *N. A.* xi. 35. للاطلاع على الدم باعتباره دواء انظر أيضاً

.Pliny, *H. N.* xxvii. 43, xxvi. 8; Adams's *Paulus Aegineta*, iii. 25 *sq*
 54Qu. 43; Kayser, p. 112) للاطلاع على المزيد من الأمثلة انظر ملحوظات كايسر (Kayser, p. 112) وفى بحث جان (Jahn, *Ber. d. sächs-Ges. d. Wiss.* 1854, p. 48). وللاطلاع على الرأس الأكمية السحرية التى تقرأ عنها كثيرا فى الآثار المعاصرة من الوثنية السامية انظر Chwolsohn, ii. 150 *sqq.*, and the *Acts of the Leyden Congress*, ii. 365 *sq*.

55*Diw. Hudh.* clxxx. 9; *ZDMG*, xxxix. 329.

٦٥ الأمثلة بالملحوظة الإضافية (ب). وكان روث الماشية نفسه من الرقى السحرية فى الشام وله أمثلة عديدة لا فى أفريقيا وحدها، بل عند الآريين بالهند.

57Maclean, p. 81.

58Anderson, *Lake Ngami*, p. 223.

59*Ibid.* p. 330. واللحم المجفف يذكرنا بالعادة العربية حيث يتم تجفيف شرائح اللحم القريانى فى أيام مني (Wellh. p. 79).

60*Ibid.* p. 465; Kolben, i. 121.

61*Supra*, p. 233.

62Fränkel, *Fremwörter*, p. 147.

٦٣ يرجع استخدام الساحرات للمرأة حين يرثين فى تحويل أنفسهن الى أشكال حيوانية الى نفس هذه التوعية من الخرافات والى أشد أشكال الخرافات بدائية وهى التي تتعلق بقرابة البشر للحيوانات.

٦٤ انظر الملحوظة الإضافية (ك).

٦٥ الآريين، ١٥/٧ وما بعدها.

٦٦ انظر الملحوظة الإضافية (ل).

*

المحاضرة الحادية عشر

التقدمات القرابانية وقربابين التكفير

المفاهيم التي تشملها قربابين التكفير

كانت النار في القرابين السامية اللاحقة تستخدم لغرضين كل منهما مستقل تماماً عن الآخر. فاستخدامها العادي على المذبح حيث كانت تساعد على التصعيد وبالتالي على نقل تقدمات من اللحم تماماً لأنّه ذات طبيعة إثيرية. إلا أن اللحم القراباني في بعض القرابين العبرانية يحرق بلا خيمة ولا يعتبر طعاماً للآلهة. وأجزاء الذبيحة التي تحرق في أرقى أنواع قربابين التكفير خارج الخيمة هي نفس الأجزاء التي كان يأكلها الكهنة باعتبارهم مثليين للأتباع في أدنى أنماط تقدمة الخطبنة أو التي يأكلها الأتباع أنفسهم في القرابين العادية. لذا فالنار هنا تلعب نفس الدور المفترض لها بمقتضى القاعدة التي تقضي بأنه إذا لم يؤكل اللحم القراباني العادي في غضون يوم أو يومين لابد من حرق ما تبقى منه. وكل اللحم القراباني مقدس ولا بد من التعامل معه وفقاً لقواعد دينية محددة، منها ضرورة الاترك حتى تفسد. واللحم القراباني العادي إما يؤكل أو يحرق، أما تقدمات الخطبنة فهي أقدس من أن يأكلها إلا الكهنة، وهي في بعض الحالات أقدس من يأكلها حتى الكهنة، وبالتالي يجب حرقتها لا كوسيلة لتوصلها للإله، بل

كطريقة للتخلص منها.

ومن الافتراضات الشائعة أن أول استخدام للنار كان على المذبح وأن الحرق خارج الخيمة كان بدعة لاحقة تعبّر عن فكره فحوماً أن الإله في حالة تقدمة الخطيبة لا يريد تقدمة مادية، بل يريد موت الآثم. وطقس تقدمة الخطيبة العبرانية يناسب مثل هذا التفسير تماماً، إلا أن أصله لا يمكن تفسيره في ضوء رأى كهذا. فإذا كانت تقدمة الخطيبة لا تزيد عن آداء رمزى لتنفيذ حكم بالإعدام فلماذا يعتبر لحم الذبيحة على أعلى درجات القدسية؟ وما الداعي للدم والشحوم المقدم على المذبح؟ ولكن لا داعي لفرض مثل هذه الافتراضات الثانية على الرأى الشائع الذى تدحضه سلسلة من الحقائق التى ظهرت لنا فى المحشرة السابقة. فهناك كثرة من الشواهد التى تدل على أن النار كانت تسلط على القرابين أو على أجزاء منها كبديل عن التهاب الأتباع لها قبل أن يتتحول المذبح إلى موقد وقبل أن يعتقد أن ما يحرق ينتقل إلى الإله فى صورة طعام إثيرى. وتمثل القرابين التكثير العبرانية التى كانت تحرق خارج الخيمة نمطاً من الطقس أقدم من المحرقة على المذبح، وما يحتاج إلى تفسير هو أصل الأخير.

كانت كل القرابين فى الأصل يلتهمها الأتباع. وشيشاً فثيناً توقف التهاب بعض أجزاء القرابين العادية وكل لحم القرابين غير العادية. وما كان يلتهم كان يحرق، وتمرور الزمن أصبح يحرق على المذبح ويعتبر منحة للإله. وطرأ نفس هذا التغيير على الدم القرابينى، عدا أن النار لم يكن لها استخدام فيه. وكان الدم فى أقدم القرابين يشربه الأتباع، وبعد أن توقف شربه أصبح يصب كله على المذبح. والهدف كما هو واضح هو نقل كل جزء لا يلتهمه التابع من القرابين إلى

الإله مباشرة؟ ولكن كيف نشأ هذا الهدف؟

قد يقول البعض إنني أضيف صعوبة لأمر لا يحتاج لتفصيل. أليس من الواضح أن القربان شيء مقدس وأن المقدسات تتسمى إلى الإله وأن المذبح هو المكان المناسب لها؟ لاشك أن هذا يبدو واضحا، إلا أن الأشياء التي تبدو واضحة هي التي تحتاج إلى درس دقيق. وقد نقول إن المقدسات تتسمى إلى الإله، لكننا رأينا من قبل أن هذه ليست فكرة القدسية بصورتها البدائية. فالشيء المقدس محظوظ، أي أن اتصال الإنسان به واستخدامه يخضعان لبعض القيود، إلا أن هذه الفكرة لاتستند في المجتمع القديم إلى الاعتقاد بأنه ملك للألهة. وقد تقول أيضا إن القربان شيء مقدس، ولكن ماذا تعنى بهذا؟ إذا كان قصدك أن الذبيحة أصبحت مقدسة باختيارها للذبح والتقديم على المذبح فأنت لم تفهم طبيعة الطقوس الشديدة القديمة فهما صحيحا. فالذبيحة فيها كانت مقدسة بالطبع لا لوجهتهاقربانية، بل لأنها كانت حيوانا من قبيلة مقدسة. وطالما أن القدسية الطبيعية لبعض فصائل الحيوان كانت عنصرا حيا في الدين الشعبي فليس من الواضح ما إذا كانت المقدسات تتسمى إلى الإله وينبغي أن يكون مصيرها النهائي للمذبح.

كان المفهوم الخاص بالفضائل المقدسة والأفكار القديمة عن المحرمات قد نسيت في الوثنية اللاحقة ولم تعد العيادات القائمة عليها مفهوما. ومن ناحية أخرى كانت الفكرة الحديثة نسيبا عن الملكية قد تبلورت وبدأ تلعب دورا رئيسا في كل من الدين والحياة الاجتماعية. فلم تعد الذبيحة شيئا مقدسا بطبيعتها وليس للإنسان إلا حقوق محدودة عليها وينبغي عليه أن يعاملها

كصديق مفيد لا ككائن مستبعد، لكنها خرجم من الملكية المطلقة للتابع والتي كان يحق له بمقتضها أن يتخلص منها وقتما شاء. وكانت النتيجة قبل تقديمها شيئاً عادياً، ولم تكن تحول إلى القدسية إلا باختيارها للذبح كقربان. من ثم فإذا كان مالك الحروف أو الشور يفقد الحق في أكل لحمه أو يسعه بمجرد تقديمها على الذبح فلابد أن البحث عن تفسير لذلك إلا بافتراض أنه كان يتنازل عن حقه في ملكيته لطرف آخر، أى للإله. كانت القدسية تفسر بمعنى هدية من ممتلكات المرء تقدم للإله، وكل ما كان يتم إخراجه بمقتضى القدسية من الاستعمال العام كان ينظر إليه على أن مالكه قد تغير. فدم القرابين العادمة وشحمة أو كل لحمها في حالة المحرقة كان يتم إخراجه من نطاق الاستخدام البشري؛ لذا كان يعتقد أنه أصبح ملكاً للإله وكان يحفظ له. من ثم فلابد أن حرق اللحم والشحمة كان يعتبر وسيلة لتوصيلهما للإله؛ وبمجرد التوصل إلى هذا الاستنتاج انفتح الطريق لإدخال العبادة الحديثة التي كان الحرق يتم فيها على الذبح. وكان تحول الذبح إلى موقد يلهم عليه لحم القربان علامة على الاستقرار النهائي لنظرية جديدة للقدسية تقوم على عقيدة الملكية التي لم تعد حرمة المقدسات فيها تستند إلى نوعها الفطري الخارق للملائكة، بل إلى ملائمتها لاستخدام الأكليه وخدمتها. ولاغرابة في انتشار هذه النظرية، ففي كل مجال في المجتمع القديم نجد أنه بمجرد رسوخ مفهوم الملكية ونقل الملكية من شخص لأخر بدأت في ابتلاع كل الصيغ السابقة للعلاقات بين الأشخاص والأشياء. إلا أن توفيق المؤسسات الجديدة مع المفاهيم الجديدة نادراً ما يمكن

تحقيقه دون ترك التناقضات الداخلية بين القديم والجديد وهو ما يؤودى في النهاية إلى التحلل التام للنarr.

في حالة القرابين العادية كانت النظرية التي ترى أن المقدسات ملك للإله وأن قدسيّة الأشياء العادية تشير ضمناً إلى تقديمها متحة من الإنسان لإلهه تطبق دون صعوبة تذكر. فكان من المفهوم أن الذبيحة كلها على المذبح مهداً للإله وقد قبلها، إلا أن الجزء الأكبر من لحمها يرد للعبد ليتم التهامها قربانياً باعتبارها شيئاً مقدساً على مائدة الإله. وكان هذا التفسير يتفق تماماً مع مفهوم الإله بوصفه ملكاً أو سيداً مطاعاً هيكله هو البلاط الذي يجلس فيه ويتلقى فروض الولاء من رعاياه وتابعيه ويرفع عنهم بكرم ضيافة ملكي. لكنه لا يقدم تبريراً لأشدّ سمات القرابان تزيهاً، إلا وهي رش الدم على المذبح وحرق الشحوم على المقدّس. فهما طبقاً لهذا التفسير غذاء الإله؛ ومن ثم كان الإله يعتمد على الإنسان في غذائه اليومي مع أن كل الطيبات التي يتمتع بها الإنسان كان يعزّوها لفضل الإله. وهذه هي نقطة الضعف في الرأي الشائع عن القرابان والذى أثار سخط واسع المزور الأول وأمد الكتاب الساخرين اللاحقين من أمثال لوسيان بعادة للسخرية. وقد فسرت هذه المعضلة بتفسير روحاني يرى في هدية المذبح مجرد رمز وأن القيمة الحقيقة للتقدمة تكمن في الولاء الراسخ في قلب العابد والذى يعبر عنه بالتقدمة التقليدية. إلا أن دين العامة لم يتخذ موقفاً على هذه الدرجة من الدقة، وكانت الفكرة السائدة في الطقس لدى أغلب الأتباع حتى في إسرائيل قبل السبي أن التقدمة العينية كانت مثل إشباعاً مادياً للإله وأن التقدمات الونيرة كانت وسيلة فعالة لإرضائه. وطالما أن القرابان

كان قد اسألا اجتماعيا تؤديه الجماعة فقد وجد هذا المفهوم ما يقابلة في مفاهيم الأخوة الدينية التي تعرضنا لها في المحاضرة السابعة.^١ أما في القرابان الشخصي فلم يكن هناك ما يرفع التعامل إلى مستوى صفة مجردة لامكان فيها للاعتبارات الأخلاقية، إلا أن التناهيم بين العابد وإلهه ظل قائما من خلال طقوس من نوع مادي خالص. وكانت هذا النظرة السطحية للدين تجدى في عصور الرخاء، إلا أنها لم تكن تصمد للجدل الجاد حيث تبين أن التدين يجب أن يحسب حساب سخط الآلهة. وفي مثل هذه الظروف اضطر البشر لاستنتاج عدم جدوى السعي لتهيئة غضب الإله بإهدائه أشياء متوفرة أصلا لدى الآلهة باعتبارهم سادة الأرض. فلم يكن يهوة وحده هو الذي يقول: «لنأخذ عجلا من بيتك ولا أغنم من حقوقك؛ فكل حيوان بالغاب ملكي والماشية على ألف تل»^٢. وكانت البغول أيضا سادة للطبيعة، وحتى من وجهة النظر الوثنية كان من السخف افتراض أنهم يعتمدون على إتاوات أتباعهم. موجز القول إن نظرية إهادة القرابان لم تكن كافية لتفسير القاعدة التي تقضى بأن القرابان هو الشكل الوحيد الفعال من بين كل العبادات حتى في الديانات التي لم تدرك مادراته أنياء بني إسرائيل من أن ما يزيده الرب الحق من عباده ليس تقدمة عينية، بل نشر العدل وحب الرحمة وأن تسير مع إلهك في تواضع^٣.

وإذا كانت نظرية القرابان بوصفه عطية أو إتاوة تؤخذ من ممتلكات الإنسان وتقدم للإله غير كافية حتى بالنسبة للتقديمات العادلة، فقد كانت أيضا غير كافية لكي تطبق على المحرقة وبصورة خاصة على القرابان الآدمي. فمن الافتراضات الشائعة أن المحرقة كانت أشد فعالية من القرابين العادلة لأن العطية المقدمة للإله

فيها كانت أكبر. ولكن حتى في القرابين العادلة كانت الذبيحة كلها تذهب للإله؛ وفي المحرقة وحدها كان الإله يحفظ بكل شيء لنفسه، في حين أنه في القرابين العادلة كان يدعوا العابد للعشاء معه. ولا يليد أن هناك سبباً في عقيدة الإناثة القرابانية لأن يكون هذا الفارق في صالح المحرقة. وفي حالة القرابين الأدبية أدت نظرية العطية إلى نتائج سخيفة بل مقرضة أيضاً - سخيفة لأنها تذهب إلى أنه بما أن الوليد البكر أعز على المرء من كل ما يملك فإن حياة هذا الوليد هي أعلى هدية يمكن للمرء أن يهبها للإله، وهو أمر غير مقبول؛ ومقرضة حيث حيث تفترض أن قربان الأطفال باعتبارها تقدمات نارية كانت هدية غذائية للإله يحب لحم البشر.² مثل هذه النظرة البغيضة لطبيعة الآلهة لا يمكن القول بأنها تتفق والطابع العام للديانات السامية القديمة والذى ينبعى الحكم عليه من خلال الأطباق العادلة للعبادات لا من خلال الطقوس الاستثنائية. وإذا كان التصور المعتمد للآلهة هو أنها وحوش أكلة للحم البشر فإن الطابع العام للطقوس تغلب عليه الكآبة والرعب، في حين أنها كانت ترسم في حققتها بالمرح والثقة. ونستنتج من ذلك أن الملك آكل للحم الأطفال لديانة ملئخ اللاحقة يدين بصفاته الوحشية لا للمبادئ الجوهرية للديانة السامية، بل للمنطق الزائف الذي يحيط نظرية العطية القرابانية لتشمل طقوساً لا تصلح لها. وهذا الاستنتاج يجد مأيده حين نجد أن القرابين الأدبية على الرغم من أنها كانت معروفة في العصور الأقدم إلا أن الطقس القديم كان يقضى بحرقها خارج الخيمة - وهو دليل واضح على أن حمها لم يكن يعتبر تقدمة غذائية للإله.³

إذن فندخول مفاهيم الملكية في العلاقات بين البشر وألهتهم يليد وكأنه أحد

الانحرافات المصيرية في تطور الدين القديم. ففي بداية الفكر الإنساني، كان هناك ليس بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة، بين ما هو مادي وما هو روحي، وأدى هذا اللبس إلى نشأة ذكرة القدسية القديمة التي أوحت بالفكرة التي ترى أن التأثيرات الخارقة للطبيعة سرت كالعلو على بعض الماديات. وكان تجاوز هذا المفهوم البدائي ضروري بالنسبة للتقدم الإنساني، وليس أمامنا لأول وهلة إلا أن نرى خيرا في دخول المفهوم الذي يرى أن المقدسات محظمة على الإنسان لأنها مخصصة للآلهة وأن الخطر الماثل في هتك حرمتها لا يرجع إلى أي تأثير خارق للطبيعة مصدره الشئ المقدس مباشرة، بل إلى غضب الله لا يسمح بالمساس بملكاته. وكان هذا التعديل منينا بلاشك، لأن الخوف الناتم من المجهول الخارق للمألوف، وهو خوف كان من القوة في المجتمع البدائي بحيث كان يصيب التقدم من أي نوع بالشلل ويجرف الإنسان بعيدا عن هدفه المشروع لإخضاع الطبيعة لنفعته، تلقى ضربة مصيرية بمجرد أن بدأ إرجاع كل الخوارق، لإرادة آلهة وقوى معروفة يخضع حوارها مع الإنسان لقوانين ثابتة. لكن هذه القوانين كان يعتقد أنها تقوم في معظمها على مبدأ الملكية؛ لأن فكرة الملكية تضفي الطابع المادي على كل ماتلمسه، وكان دخولها إلى الدين سببا في استحالة سموها لمرتبة المفاهيم الروحانية عن الإله وعلاقته بالإنسان على أساس الدين التقليدي. ومن ناحية أخرى، كانت الفكرة الأقدم عن التردد بين الإله وأتباعه، والتي كانت تراجع شيئا فشيئا في ظل نظرية العطية القرابانية، تستعمل على عنصر للحقيقة الثابتة مختلف في تجسيد شديد البدائية، وبالتالي فإن كل جهود الوثنية القديمة لإيجاد وسيلة أفضل للحوار مع القوى

الإلهية كانت ترتبط بها وتستحوذ على أنماط القرابين وسماته التي تتضمن ما هو أكثر من مجرد تقديم إتاحة عينية للإله. ولما كانت الحاجة إلى ما هو أكثر من عطايا المذبح العادلة التي يتم تقديمها غير ماثلة في أذهان البشر، بل فرضت نفسها عليهم في صورة أزمات خطيرة وخاصة في أوقات الخطر حين كان الإله يغضب على شعبيه أو حين كان لا بد من التأكيد من أنه ليس غاضبا، بدأ الاعتقاد بأن كل العبادات التي تذهب إلى ما هو أبعد من تقديم عطايا أو آداء إتاحة لها طابع تكفيري خاص، أى موجهة لا لمجرد الحفاظ على قدر معقول من التفاهم مع الإله بل لتجديده هذا القدر إذا ضعف.

وحين تؤخذ هذه الفكرة عن التكفير بهذا الشكل الشديد العمومية لا يكون هناك خط واضح يميز قرائبين التكفير عن القرابين العادلة؛ فالوسيلة المتتبعة في الحياة اليومية لرفع معنويات إنسان تكفي لإعادته لمعنوياته المرتفعة إذا استخدمت بصورة مثابرة. وفي ضوء هذا التثبيط فإن مجرد العطية المقدمة في لحظة مناسبة أو ذات أهمية أعلى من اللحظات العادلة كان يعتقد أنها كافية لتهذية غضب الإله؛ وكان يعتقد أن كل القرابين لها أثر تكفيري عام، وكانت قيمة قرائبين التكفير الخاصة تقدر على أساس أنها تكلف العابد أكثر من تكاليف التقدمة اليومية. وقد رأينا أن هذه النظرة كانت تتطبق حتى على القرابين الأدبية في بعض الحالات؛ وكانت الفكرة القائلة بأن كل اعتداء على الإله يمكن تقديمها بشمن ودفع تعويض معين عنه تتفق ومبادئ التشرع القديم الذي يتعامل مع الاعتداء على الأفراد على أساس مبدأ الرد بالمثل، لكنه يعترف بالقاعدة التي تقضي بأن الطرف المتضرر قد يتنازل عن حقه في الرد بالمثل نظير تعويض ينلقاء

من المعتدى. إلا أنه ليس من مبادئ التشريع القديم إجبار الطرف المتضرر على قبول تعويض مادي عما أصابه من ضرر؛ وبالتالي ليس هناك نسق ديني يمكن اعتباره كاملا دون أن يكون له وسيلة أكثر فعالية لتهذئة سخط الإله من التقدمة أو التعويض المادي. والحقيقة أن كل الأديان القديمة كانت لها احتفالات قرابانية من هذا النوع الأشد فعالية، وفكرة استرضاء الإله بتقدمة إما لا وجود لها فيه على الإطلاق أو أنها لم تغلب على مغزى الطقس؛ وهذه هي القرابين التي ينطبق عليها الاسم المميز «قرابين التكفير».

من المفترض في بعض الحالات أن قرابين التكفير الخاصة لم يكن لها وجود في البيانات السامية القديمة وأنها ظهرت لأول مرة حين بدأت نظرية العطية القرابانية في الزوال. إلا أن هذا الافتراض غير معقول في حد ذاته ولا يتفق والشواهد التاريخية. فمن غير المعقول أن تكون العطية أقدم وسيلة معروفة لاسترضاء إله غاضب، فالتكفير بالغرامة في الحياة اليومية ظهر في حقبة متأخرة نسبيا ولم يحدث أن نسخ القانون العام نسخا تماما؛ ومن المؤكد مما تبين لنا من ملاحظة النمط القديم للمحرّقات المقدسة أن هذه القرابين لم تكن تعتبر تعويضات مادية للإله أصلا، بل نشأت لأسباب مختلفة تماما باعتبارها تطورا مستقلا لقرابان العشاء الرباني البدائي الذي كان تأثيره التكفييري يرتكز على الإقناع بأن من تجربى في عروقهم نفس الدماء لأبد أن تربط بينهم المودة وقدر عليهم أن يكون كل منهم في خدمة الآخر بكل صور الأخوة.

تبين في مسار بحثنا أن هناك نوعين من القرابان يمثلان سمات لاتفاق ونظرية العطية ظل الساميون القدماء يمارسونهما؛ وكان يعزى لكلا النوعين تأثير في

استرضاء الآلهة. النوع الأول هو القربان السرى وتمثله فتة صغيرة من الطقوس الاستثنائية كانت الذبيحة فيها من إحدى فصائل الحيوان احتفظت حتى في العصور الحديثة بقدسيتها الطبيعية التي عرفت بها منذ القدم. والقربابين من هذا النوع لا تدرج تحت نظرية العطية، فالمخلوقات المقدسة بطبعتها ليست ملكا للإنسان، بل ملك للإله إن كان لها مالك أصلا. وقد نالت الأهمية المضافة على هذه القرابين وطبيعة تأثيرها ما يكفى من مناقشة. والنوع الآخر من التقدمات والذي كان يعتبر أكثر من مجرد عطية يتألف من محرقات وقربابين أخرى لم يكن لحمها ينتقل للإله أو يؤكل على سماطه، بل كان يحرق خارج الخيمة أو يدفن أو يلقى به في الخلاء. وقد تناولنا هذا النوع من العبادات من وجهة نظر شكلية تناول الفارق بين طقوسها وقربان العشاء الريانى القديم وكيف كانت معظم القرابين من هذا النوع تدرج ضمن فتة العطايا القرابانية بإدخال عادة حرق اللحم على المذبح أو دفنه في الغيب، إلا أنها لم تتحدث بعد عن كيفية تفسير هذه التعديلات المتتالية للطقوس وتوفيقها مع تطور المؤسسات والفكر الاجتماعى العام. وبعد تناول هذا الجانب من الموضوع ضروريا لاتمام دراستنا لمبادئ القربان القديم، وهو ما سنكرس له ماتبقى من محاضرنا هذه.

ينبغي أولا أن نذكر أنه لم يكن هناك تفسير مطلق للطقوس في الدين القديم. كان لابد من أداء فروض محددة، إلا أن كل فرد كان حرافى إسباغ ما يتراءى له من معانٍ على هذه الفروض. والفروض الدينية الأشد تعقيدا التي تنسب إليها العبادات القرابانية المعقادة في العصور اللاحقة لم تكن أنماطا وضعت للتغيير عن نسق محدد من الفكر بل كانت تطورات طبيعية ثبتت

تدربيجيا عبر العديد من القرون، وكانت في شكلها النهائي تحمل طابع عدد من المؤثرات تم إخضاعها لها من حقبة إلى أخرى في ظل الظروف المتغيرة للحياة الإنسانية والنظام الاجتماعي. من ثم فإن كل طقس كان يقبل أكثر من تفسير، حيث كان يتم التشكيك بهذا الجانب منه أو ذلك باعتباره المفتاح حل مغزاه. لذا فلا يجب علينا أن نسعى إلى وضع تفسير موحد لأى من تطورات الطقس القديم؛ فكل مانسعى إليه هو تبييع تأثير المراحل الفكرية المتتابعة في الطقس والذى تأكد لنا وجوده من خلال تغيرات أخرى طرأت على بنية المجتمع القديم أو بيان كيف كان يتم تفسير بعض سمات المطقوس نسى أصلها التاريخي في ضوء مبادئ أحدث، وكانت تستخدم لدعم أفكار جديدة تبحث لنفسها عن مكان معترف به عمليا.

من تحليل طقس **المحرقات** وغيرها من قرایین التکفیر والذى ورد في المحاضرتین السابقتین يتبيين أن هناك مبدأ مشتركا يجمع بين كل أنماط طقوس التکفیر، الا وهو أن الذبيحة مقدسة وأن مغزى الطقس يكمن فيما يجري على روحه، سواء تم نقل هذه الروح الى الإله على المنبيح أو عادت هي أيضا الى الأتباع برش الدم عليهم أو بآى طقس تطهيرى آخر. وهاتان السمتان موروثتان من النمط الشديد البدائية للعشاء الربانى المقدس؛ ومغزاهما في أقدم القرایین يتسم بالوضوح التام، فالطقس يتفق مع المفاهيم البدائية تماما، فالقدسية تعنى القرابة بين الأتباع وإلههم وكل العلاقات المقدسة وكل الالتزامات الأخلاقية تعتمد على الوحدة المادية للحياة ووحدة الحياة المادية يمكن إيجادها أو دعمها باقتسام اللحم والدم الحى. والأثر التکفیرى للقرایان في هذه المرحلة المبكرة هو

أثر مادي صرف ويكون بتجدد أو اصر القربي المادية التي يرتكز إليها التفاصيم بين الإله وأتباعه. إلا أن هذه المفاهيم العتيقة لم تعد مفهومة في المرحلة اللاحقة من الديانة حيث كانت قرابين الذابح التكفيرية والتقديمات التطهيرية تعتبر طقوساً استثنائية؛ وقد أسقطت هذه السمات الخاصة بالطقوس القديم أو طرأت عليها تعديلات في القرابين العادمة، وهو ما أفسح المجال للمفاهيم المهجورة وكان يدل على تحول مادي للروح المقدسة من النبوة إلى الأنبياء. من ثم يبرز سؤال عن السبب في الإبقاء على شيء لم يعد مفهوماً في نوعية غربة من القرابين. والإجابة الواضحة أنه كان يظل باقياً بقوة العادة والسابقة.

من الشائع في مناقشة مغزى الطقوس الغريبة البدء بالتأكيد على أن قرابين التكفير هي تكثير عن الخطبية وافتراض أن الطقس كان ينطوي على رغبة في شراء الغفران الإلهي. إلا أن هذا يعد خطأ في التناول. فالسمات المميزة للقرابان المقدس لم تكن من ابتكار حقبة لاحقة كان الإحساس بالخطبية والفضب الإلهي فيها قوياً، بل هي سمات متوارثة عن نمط شديد البدائية من الديانات لم يكن للإحساس بالخطبية فيه وجود على الإطلاق، وكان الهدف العام للطقوس هو الحفاظ على رباط القدسية المادية التي تحفظ وحدة الجماعة الدينية. وما ينبع علينا أن نفسره ليس أصل الأنماط القرابانية التي كانت الحقب اللاحقة تعتبرها مقدسة، بل كيفية انتشار النمط القديم من القرابان إلى مغطين مستقلين. وعلينا هنا أن ندرك أن الفارق بين التقديمات المقدسة والعادمة حتى في المجتمعات المنظورة ظل يعتبر فارقاً شعائرياً في المقام الأول، وأن التقديمات المقدسة لم تكن قرابين عن الخطبية بقدر ما كانت قرابين ظلت الأنماط الطقوسية التي تؤدي على

المذبح فيها تعبّر عن الفكرة الأصلية التي ترى روح الظبيحة مقدسة ولا تُنقل عن روح الإله وأتباعه. وهكذا يتضح أن التأثير الأكبر عند العبرانيين في عصر ما قبل الأنبياء كان يعزى لل مجرّقات وسائر القرابين الاستثنائية كوسيلة لاسترضاء الإله؛ إلا أن هناك أثراً تكفيرياً ما كان يناسب لكل القرابين؛ ومن ناحية أخرى، كان يتم تقديم قرابين من نوع مقدس في عدد من المناسبات لانستطيع أن نفترض وجود إحساس غير عادي بالخطيئة أو بالغضب الإلهي فيها. فجرت العادة مثلاً باستهلاك الحملة العسكرية بتقدمة محرقة حيث كانت تعد أشد القرابين قدسية في إسرائيل القديمة؛ لكن هذا لم يكن ينم عن أي إحساس بأن الحرب كانت حكماً إلهياً ودليلًا على غضب رب. ⁴ بل يبدو أن القرابيان كان يهدف إلى مباركة المحاربين؛ فالعبارة العبرية التي تعني بهذه الحرب هي "قدّيس ملحماء" أي "مباركة الحرب"، والمغاربون مباركون ولهم حرمة خاصة. ⁵ من ثم لا بد من افتراض أن المحرقة ماهي إلا تعديل يماثل مسابق تفسيره لمنطع قديم من العشاء الرباني المقدس. ⁶ وكان الإغريق أيضاً يداون حروفهم بقربابين من أقدس الأنواع؛ والحقيقة أن الظبيحة الأدبية حسب قول فيلاركوس ⁷ كانت مأثولة في عصر من العصور ولا تصدق على العصور التاريخية ككل؛ ولكن لاشك عندي في أن عبارة فيلاركوس تتفق مع تفليد واسع الانتشار ربما كان ينشأ لو كانت التقدّمات التي تقدم في مناسبة الحرب من النوع الاستثنائي المقدس الذي ترتبط به أساطير القرابان الأدemi. ⁸ وأول ما يخطر على البال من الأمثلة على قول فيلاركوس هو قربان أفيجبيا؛ وبلاحظ هامنا أن كل أشكال الأسطورة تتفق على ضرورة أن يكون أغانمنون قد اقترف إثما خطيراً حتى

يفرض عليه قربان مخيف كهذا، في حين أنها لا تتفق على ماهية هذا الإثم. من ثم فمن الممكن الظن بأن القربان المقدس في القصة الأصلية كان عبارة عن التمهيد العادى لحملة عسكرية وأن الحقب اللاحقة لم تجد للقربان سببا إلا التكفير عن إثم جلل.^٩

ولو سأله سائل لماذا كان التمهيد العادى للحملة قربانا من النوع الاستثنائى المقدس الذى كان يعتقد أن له صلة خاصة بالخطيئة فـالإجابة هي أن الطقس ثبت بسابقة شديدة القدم ترجع إلى عصر كانت كل القرابين فيه من نوع مقدس وتتضمن قتل روح مقدسة. وكان كل قربان في ذلك العصر سرا رهيبا ولا يؤدى إلا في مناسبات لها خطرها حيث كان من الضرورى لصلة القربي بين كل من أفراد الجماعة، إليها كان أو بشر، أن تكون قوية ومتقددة بقدر المستطاع. وكان اندلاع الحرب من هذه المناسبات ويعنى الحدث بأن قاعدة استهلال الحملة بقربان ترجع إلى أشد العصور بدائة.^{١٠} لذا فالطقس الذى كان يراعى في القربان في مثل هذه المناسبة كان يحتمى تقليد راسخ وكانت النهاية لاتزال تعامل على المذبح بكل مكان يميز الطقس القديم كقداسة دمها الذى كاد يوازى قيمة دم الإنسان وذلك بعد أن توقف الاعتراف بالقداسية العامة لكل الحيوانات من النوع القرابانى في الحياة العادية. كما أن القرابين من النوع الاستثنائى التي كانت النهاية فيها تعامل كأنها بشر أو كان يتم رش دمها في طقس بدائى على الأنبياء، أو كان لدمها أقدس من أن يؤكل، استمر تقديمها في كل المناسبات التي كانت تتطلب قربانا بمقتضى قاعدة شديدة القدم ترجع إلى عصر كانت القدسية الطبيعية لأنواع القرابانية فيه لاتزال معترضا بها. وفي مثل هذه الحالات كان

الطقس القديم يخضع لسماعة عادة شديدة القدم؛ في حين ليس هناك ما يحول دون ظهور نسخة أحدث من الطقوس في مناسبات لم تكن لها سابقة قرمانية قديمة كتلك التي نشأت لأول مرة في ظل الحياة الزراعية حين تداعت القدسية القديمة للحيوانات الداجنة تداعياً تاماً. فكانت القرابين أشد شيوعاً عند الأمم الزراعية منها عند الأمم الرعوية في القدم، أما عند الساميين الزراعيين القدماء فكانت المناسبات التي تتطلب قرابين من نوع استثنائي أو تكثيري قليلة ويمكن اعتبار أنها تتفق والمناسبات النادرة التي كان موت الذبيحة فيها مطلوباً بمقتضى القواعد التي استنادها أسلافهم البدو.

ويمكن القول إن هذا ليس إلا افتراض لكنه توفر فيه شروط الافتراض المشروع بافتراضه لأمر له سبب معروف ومؤكد ولقوله السابقة التي تكانت دائماً من الإبقاء على أنماط دينية ضاع معناؤها الأصلي. وفي بعض الحالات لمجد من الواضح أن الطقوس من النوع الاستثنائي الذي ربطته الحقب اللاحقة بمقاييس الخطيئة والتکفير لم تكن إلا صوراً حديثة لقرابين مقدسة بدائية ظلت باقية بفعل قوة العادة وحدها دون أي مغزى عميق يتحقق والقدسية التکفيرية ل النوعها. وهكذا فإن قرابين التکفير السنوية التي كان يحتفي بها بطقوس استثنائية عند معظم الشعوب القديمة لا يتبغى إرجاع أصلها الأول إلى إحساس متألم بالخطيئة أو الخوف من غضب الإله بالضرورة، ولو أن هذه الأسباب ساعدت في حقب لاحقة على مضاعفة مثل هذه العبادات وزيادة الأهمية المضافة عليها، لكنها في الغالب ليست إلا بقايا قرابين سنوية قديمة لاتقسام جسم حيوان مقدس ودمه. ففي بعض هذه الطقوس كما رأينا في المحاضرة الثامنة^{١١} تم الاحتفاظ بنمط

اقتسام لحم أقدس من أن يُؤكل إلا في طقس سري؛ وفي غير ذلك كانت هناك ولو سمة واحدة في قربان التكبير السنوي تفصح عن ارتباطه بأقدم أنماط القربان. ومن الخطأ افتراض أن الأعياد الدينية السنوية لا ترجع إلا إلى بدايات الحياة الزراعية بدورتها السنوية من البذر والمحصاد؛ فالقربان المقدسة السنوية موجودة في كل بقاع العالم وليس عند الأجناس الرعوية وحدها بل عند قبائل الصيد البدائية التي لم تتخبط المرحلة الطوطمية أيضا.^{١٢} ومع أن بعض هذه القرابين المقدسة الطوطمية تتضمن اقتساماً حقيقياً للحم حيوان مقدس ودمه إلا أن الحالة الأكثر شيوعاً حتى في هذه المرحلة البدائية للمجتمع هي أن الذبيحة شبه الآدمية كانت تعد أقدس من أن تُؤكل، وبالتالي كانت تحرق أو تدفن أو يلقى بها في مجرى مائي، وهو ما كان يحدث بالنسبة لغالبية قربابين التكبير السامية.^{١٣} ومن الخطأ أن تربط قربابين التكبير الشديدة البدائية هذه بأية مفاهيم صريحة عن الخطبيئة والغفران؛ فمهى ترجع في أصلها إلى مفهوم طبيعي بحث للقدسية ولا معنى لها إلا أن وحدة الروح في الجماعة الدينية عرضة للبلل وينبغي تجديدها ودعمها من حين لآخر.

وبين قربابين التكبير السنوية عند الساسين الأكثر تطوراً وهي ليست قربابين سرية بحيوان "نجس" لكنها تحمل سمات القدم السحيق تجد أن الصداررة للفصح العبراني بشهر نيسان في الربع حيث يتضاعف الطابع البدائي للتقدمة من تفاصيل الطقس^{١٤} ومن تزامن موسمه مع موسم القرابين العريبة بشهر رجب. وفي قبرص وفي مستهل إبريل كان يتم تقديم شاة لمشتار (أنروديت) في طقس يحمل سمات قربان التكبير بصورة واضحة.^{١٥} وكان العيد السنوي الرئيس في

الحبرة هو عيد "المحرقة" في الربع، وكانت الحيوانات تحرق حية فيه، وهو طقس قديم تناولناه في المحاضرة السابقة. وعند أهل حران كان النصف الأول من شهر نيسان يتميز بسلسلة من قرابين استثنائية ذات طابع تكفيري.^{١٦}

مثل هذا التزامن الواضح في موسم طقوس التكفير السنوية الكبرى لدى جماعات الساميين لا يدع مجالا للشك في شدة قدم هذه العبادة. وفيما عدا ذلك فإن موسم قرابين التكفير السنوية ليست عينة إلا بقدر ما يرتبط تزامنها مع موسم توالد الحيوانات بذبح الحملان الرضيعه وغيرها من الحيوانات الصغيرة تكريباً تكفير. وهذه النقطة لها بعض الأهمية باعتبارها دليلاً غير مباشر على قدم قرابين التكفير السنوية. والسبب الذي يقدم غالباً لتبصير ذبح الحيوانات الصغيرة أن الإنسان يزبح بذلك عن كاهله التزاماً دينياً بأمر شخص التكاليف، وهو تبصير لا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد؛ في حين أن قياس ذلك على قتل الأطفال الذي لا يعبر تلاعند كثرة من البدائيين إذا تم بعد الولادة مباشرةً بين ضرورة اختيار عجل أو حملان حديثة الولادة للتقرب بها في تلك الحقب البدائية التي كانت روح الحيوان الداجن فيها لاتقل قدسية عن روح أحد أبناء القبيلة. واختيار موسم سنوي للقرابان يتزامن مع موسم التوالد قد يحال بالتالي إلى حقبة كان الذبح القراباني فيها لا يزال حدثاً نادراً وروهيباً يتضمن أعباءً كان الأتياً يتطلعون إلى خفضها بكل وسيلة إلى أضيق نطاق ممكن.

والنقطة التي تناولتها من قبل عن أن القرابين ذات النمط التكفيري لا ترتبط بالضرورة بالإحساس بالخطيئة تبرز جلية في حالة قرابين التكفير السنوية. فكان التكفير السنوي في يوم الغفران الكبير عند العبرانيين في ظل التشريع يهدف

إلى التكفير عن الشعب جميع خطایا،^{١٧} أى فسخ الإمام من كل الخطایا التي تم اقتنانها طوال العام ولم تکفر عنها التوبیة أو قرایین التکفیر الخاصة الموجهة للأئمّة معینة وفقاً لتفسیر المشتا،^{١٨} ولكن هناك القليل من بقایا هذا الرأی فيما يتصل بقرایین التکفیر السنویة عند السامیین الوثنيین؛ ويبعد هذا التفسیر حدیثاً حتى في العهد القديم. في يوم الغفران عبادة أحدث من الفصح؛ ومع أن الدم المرشوش في الفصح يؤدی إلى الحماية إلا أن التشريع لا يفرض أى شکل من أشكال الذک والندم كتلك التي يفرضها الطقس الأحدث. وقد فرض النبي حزقيال الذي يعد ماویضه لبني إسرائیل من تشریعات لدی خروجهم من الأسر أقدم من تشريع اللاویین احتفالین سنوین للتکفیر في الشهرين الأول والسابع؛^{١٩} إلا أن الهدف من هذه الطقوس يکمن في رش الدم على مختلف أجزاء الهیكل بغرض 'مصالححة البيت'. وهذه الإشارة إلى القریان تعاویر الظهور أيضاً في بالاصحاج ١٦ من سفر اللاویین؛ فرش الدم في يوم الغفران 'يظهر المذیع ویقدسه من تجسسات بني إسرائیل'.^{٢٠} وهنا يتم إتحام مفهوم مادی أقدم لللطقس ولاصلة له بغيران الخطیبة؛ فالتجسس في الطقس اللاوی ليست مفهوماً أخلاقياً. ويبعد أن قدسية المذیع عرضة للفساد وتحتاج إلى التجدد سنویاً بنضجع الدم المقدس عليه - وهو مفهوم يصعب تبریره بال تعالیم العليا للعهد القديم، لكنه واضح تماماً باعتباره موروثاً من أفکار بدائیة عن القریان وتم فيه إعادة تطهیر صنم المذیع والأیام بصورة دوریة بنضجع الدم المقدس (أى دم العشیرة) عليهم بغرض تجديد الرباط الروحی بين الإله الذي يمثله المذیع والأیام من عشیرته. وهذا هو المفہی من النضجع السنوی للدم أحد أفراد القبیلۃ، وهو أمر

كانت تفرضه عدة مذاييع قديمة كما يطالعنا ثيوفراستوس،^{٢١} وأيضاً من النضج السنوي الذي لا يكون الفدو فيه إنساناً، بل حيواناً مقدساً أو شبه آدمي.

ولم تدرك الحقب اللاحقة من الديانة القديمة من كل ذلك سوى أن التراث القديم يفرض طقوساً سنوية محددة ذات طابع غريب ورهيب أحياناً باعتبارها أمراً محتوماً للحفاظ على علاقات طبيعية بين الآلهة وجماعة الأتباع. وكان يعتقد أن إهمال هذه الطقوس يؤدي إلى غضب الآلهة؛ فكان أهل قرطاجة مثلاً في محنتهم في الحرب مع أغاثو كليس يعتقدون أن كرونوس كان غاضباً عليهم بسبب استبدال عبيد الأطفال النبلاء الذين كان قد فرض عليهم أن يكونوا فدوا له. ولكن لا يدرو أنهم كانوا ينظرون إلى ماوراء ذلك ليستنتاجوا أن الإله ما كان ليفرض قرابين دورية بهذه القيمة إلا للتکفير عن خطايا شعبه التي لا تنتهي. وكانت الديانة القديمة تحكمها السابقة حتى أن الإنسان لم يكن بحاجة لتفسير أخلاقي كافٍ حتى لأشد فروض الطقوس المتواترة فداحة؛ فكان يقنع بتفسيرها بأسطورة ما توضح له كيف نشأ الطقس. لذا فإن ديودورس حين يذكر القرابين الأدبية القرطاجية يرى أنها ربما كانت تحفظ ذكرى التهمام كرونوس لأبنائه^{٢٢} ويسلو من نصوص فيلوبيليوس أن الفينيقيين أنفسهم كانوا يرجمون عادة التقرب بالأطفال إلى سابقة فرضها الإله إيل الذي يعتبره الإغريق هو كرونوس نفسه.^{٢٣}

ويبدو أن الرأي الشائع عند الساميين عن قرابين التکفير السنوية هو أنها إحياء لذكرى مأساة إلهية، هي موت الإله أو الإلهة نفسها.^{٢٤} وأصل مثل هذه الأساطير يجد ما يفسره في طبيعة الطقس. فلم يكن موت الإله في الأصل سوى

موت الفدو شبه الآدمي؛ ولكن حين استغلت ذلك على الأفهام أصبح يعتقد أن القریبان التکفیری یعبر عن مأساة تاريخية قتل فيها الإله. لذا فإن ذبح أحد الآیائل سنویا کبدیل عن ذبح علراء قربانیا لإلهة المدینة فی لاودیسیا یرتبط بالاسطورة فحواماً أن الإلهة كانت عذراء تم ذبحها قربانیا لتتطهیر أساس المدینة ثم أصبحت تُعبد كتمیمة لها مثل الإلهة دیدو بقرطاجة؛ إذن فموت الإلهة نفسها هو الذي كان یتجدد سنویا فی الطقس التکفیری. ونفس هذا التفسیر ینطبق على مشاهد تصویریة كتلك التي تحدثنا عنها فی المحاضرة السابقة ^{٢٥} حيث كان الإله یحرق كل عام فی هیئة تمثال، لأن إحلال تمثال محل قربان آدمی أو محل فدو یمثل إلها كان أمراً شائعاً فی الديانات القديمة والهمجية ^{٢٦}.

کما أن الحداد السنوی على تموز أو أدونیس والذی یعد أقرب مثال للصوم والمذلة فی يوم الغفران العبرانی من حيث الشکل هو الذکری التصویریة لمأساة الإلهیة یشارك الآباء فيها بالنواحی والبكاء. أما ارتباط طقوس 'الأدونیسات' ^{٢٧} السامیة بعمل قربانی کبیر فقد یستتّجع بناء على مبادئ عامة؛ ويستتّجع أن القریبان كان تکفیریا من حيث الشکل من روایة لوسیان عن طقس یللوس: 'بعد أن یفرغوا من النواحی یبدأون بحرق قربان ^{٢٨} لأدونیس كما یفعلون مع المیت' من ثم فالتقدمة كانت مُحرّکة كما هو الحال فی سائر قربانین التکفیر السنویة، وقد ینطبق على قربان الخنزیر السنوی فی الثاني من أبریل بقبرص والذی یربط جوانیس یللوس بینه وبين أسطورة أدونیس. ^{٢٩}

من ثم یبدو لنا أن الأدونیسات لم تکن سوى نوعاً خاصاً من قربان التکفیر السنوی تواری فیه القریبان لتطفی لوازمه الشعوبیة والمساویة. ^{٣٠} فالاسطورة

وُعرض الإله الميت في هيئة مثالٍ ^٣ وعملية النواح التي كانت تملأ الشوارع ولم تكن قاصرة على قدس الإله طفت على الخيال طنياناً أكبر كثيراً من قربان التكفير القديم بالهيكل وأصبحت أحد أشد أجزاء الدين الشعبي رسوخاً وعمقاً. ^{٣٢} وفي أواخر العصور الوسطى، وفي عام ١٠٦٤ م ثم في ١٢٠٤ م، يسجل المؤرخ العربي ابن الأثير ^{٣٣} بعض الصور المفرقة للإحياء النواح القديم على الإله الميت على نطاق واسع. ففي الحالة الأولى انتشر تهديد غامض من أربينيا إلى خوزستان بأن كل بلدة لم تبك على 'ملك الجان' الميت ستُنفي عن آخرها؛ وفي الحالة الأخرى اجتاحت وباء قاتل أجزاء من الموصل وال العراق، وقيل إن امرأة من الجن تدعى أم عنقود فقدت ولدها وأن كل من لا يبكيه يصيبه الوباء. وكانت صيغة البكاء على التحو التالي: «الصفح يا أم عنقود، مات عنقود ولم نكن نعرف».

ونرى من جانبنا أن السمة المميزة لهذه الأنماط المتأخرة تتفق وروح الوثنية السامية القديمة تماماً. فلم يكن الحداد تعبيراً عفويَاً عن التعاطف مع المأساة الإلهية، بل كان إجبارياً يفرضه الخوف من الغضب قوى خارقة. ومن الأهداف الرئيسية للنائحين التبرؤ من المسئولية عن موت الإله - وهي نقطة عرضت لنا من قبل في سياق الحديث عن القرابين شبه الآدمية ومنها 'قتل الثور بأينا'.

وعندما طوى النسيان المغزى الأصلي للطقوس شبه الآدمي وبدأ تفسير موت الإله بالتاريخ الأسطوري باعتباره شيئاً ينتمي إلى أغوار الماضي البعيد استمر الحداد الإجباري مع قربان التكفير السنوي بحكم التمود، وربما أدى إلى ظهور تأويلات شتى لاتخراج في نظرنا عن نطاق الحدث. ولكن ربما أمكن لنا أن

نفترض أن الاختفالات التي كانت تفسر حيئاك بأنها إحباء لذكري مأساة أسطورية لم تستطع أن توحى بجمهور الأتباع بآية أفكار أخلاقية تسمو على الأنكار التي تجسدت في الأسطورة. فأساطير موت آلهة الساميين التي وصلت إليها مجردة من أي مغزى أخلاقي، ومن المؤكد أنها كانت تعجز عن إثارة إحساس أعمق من مجرد تعاطف شعوري غامض أو اقتناع سوداوي بأن الآلهة نفسها لم تكن معفاة من القانون العام للمعاناة والموت. ونرى كغيرنا أن الإحساس الغالب في هذا الصدد كان نفس الإحساس الذي لاحظنا بتقاءه في آخر مظاهر الشعور الوثني - أي الشعور بأن الإله المكلوم هو إله غاضب قد يصب جام غضبه عشوائيا على كل من لا يرى نفسه من شبهة اللوم.

ويبدو أن الحداد السنوي على الإله الميت عند الساميين الزراعيين حيث كان البعل يُعبد في المقام الأول باعتباره مانع النماء والحياة للنباتات كان يرتبط في الغالب بالزراعة ودورة الأعياد الزراعية. فكل العمليات الزراعية في ديانة البعل، وخاصة الحصاد وقطف العنب، كان يعتقد بالضرورة أنها اقتراب من مقدسات الإله ويجب اتخاذ تدابير دينية خاصة في القيام بها.^{٣٤} فإذا قربان التكثير الخاص بالفصح في الربيع عند البرابريين والذى يتمى في أصله لمرحلة ماقبل الزراعة في تطور المجتمع السامي كان يرتبط في نسق أسفار موسى الخمسة بافتتاح موسم حصاد الحبوب، كما أن يوم الغفران الكبير يسبق عيد قطف العنب. وقد أتى الأسناذ فريزير بكم كبير من الشواهد تربط الأدونيسات - أو بعض أنواعها^{٣٥} - بحصاد الحبوب؛ فكان يعتقد أن موت الإله يتكرر سنوياً ممثلاً في قطع السنابل الإلهية.^{٣٦} كما يسلو أن البكاء على 'عنقود' هو

آخر صورة لقريان قديم كان يقدم مع قطف العنبر. ولايسعني في هذا المقام إلا أن أمس هذه النقطة من بعيد لأن التطورات الدينية المرتبطة بالزراعة تخرج عن نطاق كتابنا هذا. وخوف الآباء من أن يؤدى إهمال ما أفسوا من طقوس الى كارثة يعد أمراً مفهوماً في حالة إيمانهم بأن العمليات الضرورية للزراعة تؤدى الى القضاء على جزء من روح الآلهة. والحقيقة أن الرعب الذي يصاحب القدس يشبه الرعب في حالة القريان شبه الأدemi الأصلي عدا أن الضحية التي يعاني من هي ثمرة مقدسة بدلاً من حيوان مقدس.

وفي العصر الذهبي للوثنية السامية كانت كل فكرة جادة يوحى بها الاحتفال السنوي بموت الآلهة تختفي في جو القصف والفرح ببعث البعل في صباح اليوم التالي؛ وفي العصور الأشد قاتمة حين كانت الجوانب الأشد كآبة في الدين هي تلك التي تتعاطف مع حالة اليأس التي غلت على شعب متداع - كالعصر الذي عثر فيه حزقيال على امرأة ورشيماً التي كانت تترح على تموز - نجد أن الفكرة الفائلة بأن الآلهة نفسها غير معفاة من قانون الموت العام وأنها فرضت عليهم إحياء ذكرى هذه الحقيقة في مقابلتهم بالقراين الدموية بل الأدemi أيضاً كانت تدعم الاعتقاد بأن الدين لا يقل قسوة عن خطى القدر الطائشة وأن حياة الإنسان تخضع لقوى لا يؤثر فيها الحب ولا تأخذها شفقة، بل لا ترضى إن تأثرت أصلاً إلا بالتضحيه بسعادة الإنسان وتنازله عن أعز مائمله. والصلة النفسية الوثيقة بين رقة الإحسان والقسوة وهي صلة يعرفها من دروس المقلية الإنسانية تتضح في الجوانب القاسية من الوثنية السامية؛ ونفس الأقدس التي كانت تضج بالمرح في أوقات الرخاء كانت تضج في أوقات الشدة بتحبيب

الأتباع الذين كانوا مستعدين للتضحية بكل عزيز لديهم وإن كان ولبدا بكرأ أو طفلا وحيدا طلبا للنجاة بأنفسهم.

وقربابين التكفير السنوية في الوثنية السامية تبدو مسرحية وزائفة في مجملها حين لا تنس بالقسوة والبغض. وكان ثبات مواعيد الطقوس الكثيبة بمواسم محددة ودون أن تكون لها صلة مباشرة بالسلوك الإنساني يضفي على الاحتفال طابعا آليا في مجمله، وبالتالي كان يحتم إما قبوله باعتباره مجرد مأساة مسرحية يتخلص منها في أسطورة أو تأويله بوصفه دليلا على أن القوى الإلهية لا تصالح مع الإنسان أبدا، بل تسامح مع أتباعها فيما يتعلق بعمليات التكفير المكثفة التي تتجدد باستمرار. وحتى عند بنى إسرائيل يبدو أن قربابين التكفير التي كانت تراعي منذ عصر مبكر لم تسهم في تطور الإحساس بالخطيئة والمسؤولية الذي يميز ديانة المهد القديم. فالقصص طقس بدائي قديم؛ وفي العقائد المحلية كانت مناسبات الحداد السنوي كالبكاء على ابنة يفتاه - والذى كان يرتبط بالضرورة بقربان سنوى كذلك الذى كان يحيى ذكرى الموت الأسطوري للإلهة العذراء بلاوديسيا - تكرر سنويا منذ عصور شديدة القدم. إلا أنها لاصطادف تأويلا لقربابان التكفير السنوى الخاص ببيوم الغفران باعتباره تكفيرا عاما عن خطايا بنى إسرائيل في العام السابق إلا بعد السنى، وهو تأويل لا يجبر الفكرة الكهنوtheية التي ترى أن التكفير السنوى هو إعادة تطهير للملائج وقدس الإله في المقام الأول. وفي الكتابات الأقدم حيث يتم تأويل طقوس قربابين التكفير والطقوس الاستثنائية على أنها ترضية عن الخطايا نجد أن الإمام سحدد دائما وأن طقس قربان التكفير ليس له طابع دورى ثابت، بل موجه

للتکفیر عن خطیة محددة أو عن حیة ملؤها الخطایا. ويبدو أن مفهوم طقوس قرابین التکفیر باعتبارها ترضیة عن خطیة قد نشأت بعد نسبیان الإحساس الأصلی بالقربان شبه الأدمی لحيوان بیت للعشیرة بصلة قریب ومن منظور أن روح الذیحة تساوی روح أى عضو آدمی من أعضاء الجماعة الدينیة. وقد رأينا أن الضھیة حین لم تعد تعتبر مقدسة بطیعتها أو من أقارب الإله وأتباعه ومساوية لهم، ظل الاحتفال بموتها يؤدی في جو دینی يختلف عن الجو الذي يذیح فيه الحیوان العادی. لذا فقد كان لابد من اعتبار الضھیة إما نیلة للإله أو لأحد أفراد القبیلة بما لروحه من قدسیة عند قومه. وقد ساد التأویل الأول في قرابین التکفیر السنوریة الخاصة ببدیانات البعل، أما التأویل الآخر فهو ما كان يشار إليه في قرابین تکفیریة كتلك التي كانت تقدم في ظروف طارئة خاصة ولم تكن تخضع لتأویل خرافی. فكان جو الذیح في العصور الأولى هو جو موت ولم يكن يبرره إلا موافقة الجماعة كلها ومشاركتها الفعلیة، أى الموافقة على الإعدام الشرعی لأحد الأقارب.^{٣٧} وطرا بعض التعديل على هذه القاعدة في العصور اللاحقة، فكان ذیح الضھیة في القرابین العادیة يتم إما بيد المانح نفسه أو بيد جزارین محترفين كانوا يشكلون طائفۃ من الكھنة الأدنی مرتبة في الأقداس الكبیری.^{٣٨} أما المحرکات الطائفۃ وقربابین التکفیر فظلت تذیح بيد کیار الكھنة أو زعماء الجماعة أو مثليین مختارین لهم بحيث يظل الذیح محتفظا بطابع العمل الدينی العام.^{٣٩} ولم يجد الشعور بأن الذیح يتضمن مسؤولیة جسمیة وینبغی تبریره بإذن إلهی عند العرب حتى في الذیح العادی حيث لابد من البسملة، أى أن يضرب الذیح عنق

الديبيحة باسم إلهه.^{٤٠} إلا أنه كان هناك تماذٍ في هذا الشعور في كثير من قرانيين التكفير حيث كان هناك حرص على ذبح الضحية بدون سفك دم أو الإيحاء بأنها قتلت نفسها.^{٤١} وكانت بعض المحرّقات كتلك الخاصة 'بعيد المحرقة' بالحيرة تحرق حية؛ وكانت بعض قرانيين التكفير يرجم بها من فوق تل بحيث تبدو وكأنها قتلت نفسها بالسقوط من على. وكان هذا يتم بالحيرة مع الحيوانات والقرانيين الآدمية على السواء؛ ولم يكن كيش الفداء العبراني طبقاً لما ورد بالشنا يترك للرعى حراً في البرية، بل كان يقتل بدفنه من فوق جرف.^{٤٢} ونفس هذا النوع من القرانيين تجده في مصر في طقس قد يرجع لأصل سامي،^{٤٣} وفي اليونان في أكثر من حالة كانت الضحية فيها آدمية.^{٤٤} كل هذه الأنماط من القرانيين موازية تماماً لنظائرها في عمليات الإعدام الدينية، أي القتل الشرعي لأفراد من الجماعة. فكان المذنب في المصور القديمة يقتل إما رجماً بيد الجماعة كلها، وهو النمط المألوف للإعدام عند العبرانيين القدماء، أو شنقها كما شاع عند اليهود اللاحقين أو غرقها كما هو الحال في العقاب الروماني على قتل أحد الوالدين حيث تدعى العشيرة بمفهومها الضيق لتنفيذ حكم العدالة في أحد أفرادها؛ أو يتم التخلص منه بطريقة تعجاشي سفك الدم أو تحول دون إلقاء ذنب القتل على فرد بعينه. هذا التوافق بين طقس القريان والإعدام ليس وليد الصدفة؛ فكل من هذه الحالات كانت ترجع في أصلها إلى مبدأ الاستئصال عن سفك دم العشيرة؛ وعندما لف الفموضع مفاهيم القرابة بين الإنسان والحيوان كانت تساعد على ترسيخ المنظور الذي يرى أن الضحية قريان للعدالة وكانت تعامل باعتبار أن روحها لأنقل منزلة عن روح

الإنسان، وتُقبل تكفيراً عن إثم الأتباع. ويزداد التوازى بين قربان التكفير والإعدام وضوحاً في حرق الضحية باكملها أو الزج بها من فوق جرف؛ فكان الحرق هو العقاب المقرر عند العبرانيين وغيرهم من الشعوب القديمة على الآثم الدينية،^{٤٥} وكان الزج من فوق جرف من أكثر طرق الإعدام شيوعاً.^{٤٦}

والفكرة التي ترتبط أصلاً بإعدام أحد أفراد القبيلة ليست جزئية بالمعنى الذي نعرفه؛ فليس الهدف معاقبة المذنب بل تخلص الجماعة من أحد أعضائها الأشقياء، وهو في العادة شخص سفك الدم القبلي المقدس. فالقتل أو الزنا بالمحارم أو ما شابه ذلك من آثام تخالف قوانين الدم المقدسة هي الجرائم الوحيدة المعترف بها في المجتمع البدائي؛ أما اعتداء فرد على فرد فهو شأن القانون الخاص وتم تسويته بين الطرفين بناءً على مبدأ العين بالعين أو التعويض عن الخسائر. أما القتل الذي تخصه باهتماماً بوصفه غواصة للجريمة فهو ذنب لا ينفتر ولا يقبل التعويض عنه؛ فمن قتل قريباً له أو حليفاً يرتبط معه بعهد، سواء عن عمد أو عن غير عمد، فهو آثم ولا بد من فصله عن الجماعة بالموت أو الطرد. وفي مثل هذه الحالة فإن إعدام المذنب أو طرده يعد فريضة دينية وإن لم تطبق حل غضب الإله بالمشيرة أو بجماعة القتلة جمِيعاً.

وعقاب القاتل في أقدم صور المجتمع لا يتساوى مع النأر. فالثار يطبق على القتل غير العمد، أي قتل الغريب. وفي هذه الحالة لا تنسى عشيرة القتيل لمعرفة القاتل الفرد والقصاص منه؛ بل تحمل عشيرته كلها المسئولية عن فعلته وتثار من أول فرد تطاله أيديهم منها. أما في حالة القتل فالهدف هو تخلص المشيرة من شخص آثم اعتدى على حرمة دم القبيلة، ومن المهم هنا أن يتم تحديد المذنب

ومعاقبته. أما إن لم يتم التعرف عليه فلا بد من اتخاذ إجراء آخر لمحو الإثم عن الجماعة وإعادة الوفاق بينها وبين إلهها، ويوصى بتقديم قربان مقدس لها لالغرض كما ينص سفر الشتية ٢١ لتطهير الجماعة من إثم جريمة القتل التي لا يعرف مرتكبها.^{٤٧} وفي هذه الحالة كان لابد للقريبان أن يقدم في ظروف مشابهة لظروف الإعدام وأن يعد بدليلاً لموت القاتل الحقيقي. وكان هذا التأويل مستقراً تماماً، لأن تحالف مختلف العشائر منذ تاريخ مبكر كان قد بدأ في إفراز حالات قتل لم يعد الخط الفاصل فيها واضحًا بين القتل والقتل غير العمد، بين الحالة التي لابد للمذنب فيها أن يقتل والحالة التي يمكن الاكتفاء فيها بقتل أي من قومه. وهكذا يعترف بنو إسرائيل في عصر داود^{٤٨} بأن شاول ارتكب جرماً يدعى للقصاص بقتله الجبعونيين الذين كانوا حلفاء بنى إسرائيل. إلا أن الجبعونيين يطالبون بترضية بمقتضى قانون الثأر وبيان سلم لهم بعض أفراد بيت شاول بدلاً منه. وبهذا ظهرت ذكرة البيل حتى في حالة تعد حالة قتل صريحة. علينا في مناقشتنا لمبدأ الإيدال كما يطبق على القريبان أن نذكر أن القربان الخاص يعتبر أحدث من القربان العشاري وأن قربابن التكثير الخاصة التي يقدمها الفرد عن خططيه تعد طقساً دينياً حديثاً نسبياً. فكانت الخطبنة الكبرى لأى فرد - والخطبنة الكبرى وحدتها هي التي تهم في هذا الصدد - هي الخطبنة لاتفتر تحملها عشيرته كلها جيلاً بعد جيل^{٤٩}؛ وخطبنة عخان هي خطبنة إسرائيل، لذا كان عقابه هزيمة الجيش القومي^{٥٠}؛ وخطبنة شاول وبيته الدامي؛ (أى بيته المتورط في القتل وسفك الدم) تؤدي إلى مجاعة تند ثلاثة سنوات.

من ثم فمن شأن الجماعة أن تضيق نطاق المسؤولية عن الجرم وأن تخلص من الوصمة العلية بتحديد الإثم إما في فرد واحد أو على الأقل في عشيرته الأقربين كما هو الحال بالنسبة لمحاجن الذى رجم ثم دفن مع كل آل بيته. وحين يتم إعدام أحد أفراد القبيلة بجرائم اقترفها فإنه يموت بالنيابة عن جماعته لإعادة الصلات بينهم وبين إلههم إلى طبيعتها؛ إذن فالتشابه بينه وبين القرابان وثيق تماماً سواء من حيث الغرض أو الشكل. وهكذا فإن الحالات التى يمكن إرجاع غضب الإله فيها إلى إثم اقترفه فرد بعينه ويتم التكفير عنه بموجته تؤخذ كمثال لتفسير الحالات التى لا يمكن حصر خطيئة الجماعة فيها فى فرد واحد، بل يتم التصالح فيها بالتقرب بضحية شبه آدمية حسب العادة القديمة. والتفسير القديم الذى يرى أن روح الحيوان المقدس تستخدمن كوسيلة لإعادة إقرار الصلة الروحية بين الإله وأتباعه فقد مبرراته حين ازدانت صلة القرابى بين أجناس البشر وفصائل الحيوان فى زوايا النسبان. وكان لابد من البحث عن تفسير جديد؛ وأقرب هذه التفسيرات أن خطيئة الجماعة تتركز فى الضحية وأن موتها يُقبل بوصفه قربانا للعدالة الإلهية. وكان هذا التفسير طبيعياً ويسعد أنه انتشر على نطاق واسع ولو أنه لم يتحول إلى عقبة رسمية، فالذين القديم لم يكن يعرف العقائد الرسمية، بل كان يقنع بالاستمرار فى ممارسة الطقوس المعتادة وترك كل فرد يزولها كما يشاء. ووضع اليد على رأس الضحية لا يفسر رسمياً حتى فى التشريع اللاوى على أنه وضع لخطايا الشعب على رأسها عدا فى حالة تيس الغفران.^{١٥} والتخلص من إثم الشعب يلقائه فى مكان صحراء منعزل (أرين جِزرا) لا يماثل قرابين التكفير العادلة، بل هو أشبه ما يكون بالطرق المادية

المتبعة للخلاص من المحرمات المعدية التي تميز أدنى أنماط الغبيات. ونفس هذا النمط من التطهير تجده في التشريع الالواى حيث يتم إطلاق عصافور ومنه عدوى البرص ليطير بها بعيداً^{٥٢} وتجده في العادات العربية حيث تطلق الأرمالة طائراً ومعه ثجاسة ترملها قبل أن تتزوج مرة أخرى^{٥٣}. وفي التقدمات المحروقة وتقديمات الخطيبة العادية لا يفسر وضع البدين شرعاً على أنه نقل للخطيبة إلى الضحية، بل له نفس المعنى الذي يكمن في عبادات التبرك أو التطهير^{٥٤} حيث تكمن الفكرة دون شك في أن الاتصال الحسي بين الطرفين يساعد على التوحد بينهما، لكنه لا يهدف إلى نقل الإثم من أحدهما للأخر.

وكل قرایین التکفیر، سواء العامة أو الخاصة، في الطقس الالاى لانشیر إلا إلى الخطايا التي ترتكب عن غير عمد. وهذا أمر واضح تماماً فيما يتعلق بتقدمة الخطيبة من أجل الشعب طبقاً لما قلناه لتوна؛ فإن أمكن حصر الخطيبة القومية في فرد فلابد من مساقبته عليها بالطبع. أما تقدمات الخطيبة التي يقدمها فرد عن خطايا ارتكبها عن غير عمد وأحيط بها علماً فيما بعد فيبدو أنها بدعة حديثة؛ فالآلام الخاصة التي ينبغي تقديم الترضية عنها بقدس الإله قبل السبي لم تكن خطايا أخلاقية ولم تكن تفسح مجالاً لتطبيق مبدأ النفس بالنفس، بل كان يتم التکفیر عنها بدفع تمويضاً مالى على غرار الترضية التي تم بدفع غرامة عن الآلام التي يقترفها إنسان ضد إنسان آخر (الملوك الثاني ١٢/١٦). ولاشك أن قرایین التکفیر العامة كانت تعتبر في الغالب بديلاً عن إعدام الأئم الذي لم يكن معروفاً أو من تردد الجماعة في تقديمها للقصاصين، في حين أننا نشك فيما إذا كانت التقدمات الخاصة كان ينظر إليها من هذا المنظور؛ فحتى التقرب بطفل

كما سبق أن رأينا كان بعد أعظم وأفاح هدية يمكن لأمراً أن يقدمها.^{٥٥} ونفس فكرة الإعدام تتطوى على وظيفة عامة وليس تقدمة خاصة، لذا فإننا نرى أن مفهوم الترضية المدفوعة للعدالة الإلهية لا يرتبط إلا بقرايين التكفير العامة. وموت الضحية فيها يعتبر تمثيلاً مسرحياً للإعدام، وبالتالي فهو يمثل تبرؤ الجماعة من المشاركة في الإثم موضع التكفير. وبالنظر إلى طقوس التكفير من هذا المنظور، نجد أنها كانت بلاشك تساعد على الإبقاء إلى حد ما على الإحساس بالعدالة الإلهية وفرضية التقويم داخل الجماعة. إلا أنه من المرجح أن القيمة الأخلاقية لهذا التمثيل المسرحي لم تكن كبيرة؛ وحين كان يتم تقديم ضحية آدمية حقيقة بصورة تجعل القريان يتحول عملياً إلى عملية إعدام ويفسر على أنه عقاب قررته الإله على جماعته، كان الاحتفال بشووه الخلل في توزيع العدالة بما تؤدي إلى تشویش معنى الأخلاق القويمة بدلًا من دعمه.

ولاشك أن علماء اللاهوت المسيحيين الذين يرون في قرایبین المهد القديم نوعاً من القرابين المصلوبة ويفسرون الأخيرة على أنها تنفيذ للعدالة الإلهية قد بالغوا في تقدير الدروس الأخلاقية المتمثلة في النسق القراباني اليهودي؛ وكما يستنتج من اكتفاء اللاهوت الكنسي الرسمي لقرون عديدة بتفسير موت المسيح على أنه فدية للجنس البشري تدفع للشيطان أو ترضية للشرف الإلهي (أنسِلِم) وليس اعترافاً بسيادة قانون العدالة الأخلاقية. وإذا كان اللاهوت المسيحي يقول بمثل هذا التسوع في تفسير مبدأ الإبدال فمن غير المتوقع أن نجد فيه مبدأ ثابتنا فيما يتعلق بالقرابان القديم؛^{٥٦} ويمكن الجزم بأن دور قرایبین التكفير في توصيل فكرة العدالة الإلهية لأذهان الشعوب القديمة كان ضئيلاً للغاية إذا قورن بدور الفكرة

التي ترى أن الآلهة يشرفون على التطبيق العام للعدالة ويبحرون بتقصي الآثام غير الظاهرة ويعاقبون المذنبين أو يطالعون بإعدامهم باعتبارهم في المقام الأول مدافعين عن فروض صلة القربي وعن الأخلاقيات بمعناها الأوسع والتي تطورت في النهاية على أساس القربي. وحين تفسر قرایب التكفیر على أنها إعدام مسرحي لا تكون إلا ظلا باهتا لهذه المهام الحقيقة للعدالة الإلهية.

وهناك تفسير آخر لقرایب التكفیر كانت له مكانة بارزة في القديم وهو أنها تطهر من الآثام. ويرتبط الأثر التطهيري لقرایب التكفیر في المقام الأول بنضج دم القرابي أو رماده أو الماء المقدس أو غير ذلك من أشياء ذات قيمة قدسية، بما في ذلك الأعشاب المقدسة ودخان البخور، على أجساد الأتباع. وهذه نقطة سهل إيضاحها باستفاضة وبكثرة من الخصائص الفريدة؛ إلا أن المبدأ الذي تتضمنه بسيط لدرجة تجعل من لا يجد معها أى جدوى من سرد سماتها المختلفة التي تُنسب إليها قيمة تطهيرية في حد ذاتها أو باعتبارها من ملحقات أحد قرایب التكفیر. ومن النقاط التي تلاحظ أن الطهارة الدينية لا ترتبط من حيث المبدأ بالنظافة الجسمانية ولو أن هذا الارتباط استقر في نهاية الأمر بعد أن أصبح الماء يستخدم كوسيلة للتطهير بصورة عامة. والتطهير معناه أولاً مسح الجسم بشئٍ ما يزيل إحدى المحرمات ويُكَنَّ المنظهر من المشاركة في الحياة العادمة لقومه بحرية تامة. لذا فهو لا ينطابق مع التكريس، فالتكريس يأتي معه ببعض المحرمات الخاصة. لذا فإننا نجد أن القدماء كانوا يؤدون طقوس التطهير قبل آداء المهام المقدسة وبعدها.^{٥٧} ولكن لما كانت الحياة العادمة لبعض الجماعات

الدينية تعد حياة مقدسة بالمعنى العام للكلمة يحياها طبقاً لمفاهيم ثابتة عن الطهارة وفي علاقة مستمرة باليه الجماعة، فإن آداء طقوس التطهير لم يكن معناه الهبوط بالقدسية المكتسبة بلامسة المقدسات إلى مستوى الحياة العادية، بل نقل قدر من القدسية كافٍ لوضع من فقدتها على مستوى الحياة الاجتماعية العادية. وقد ساد هذه الرأى لدرجة أن كل عمليات التطهير عند العبرانيين كانت تعد تطهيراً من القذارة؛ لذا فإن من أحرق البقرة الحمراء أو حمل رمادها أصبح نجساً من الناحية الدينية على الرغم من أن ملامسها لم يكن نجساً بل على أعلى درجات القدسية؛^{٥٨} كما أن الإمساك بالكتاب المقدس طبقاً لما ورد عن الأحجار ينبعس اليه، أي يستوجب الغسل دينياً. لذا فالتطهير يتم بالاستعانته بأى من الأشياء المادية التي تعيّد الصلات بالإله وجماعة أتباعه إلى طبيعتها، أي بلامسة شيء يحتوى على الطهر الإلهي أو له القدرة على توصيله. وقد يكون استخدام الماء الحارى كانياً للأغراض العادية، إذ أن هذا النوع من الماء له جوهر مقدس. إلا أن أشد وسائل التطهير فعالية تستقى بالضرورة من جسم النبائح المقدسة ومن دمها، وتتضمن أنماط التطهير طقوساً كنضج دم القرابان أو رماده على المتطهّر أو دمه بالدهانات المقدسة أو تخميره بالبخور الذي ظل يصاحب القرابين منذ القدم. ولكن يبدو أن القيمة الدينية للبخور كانت مستقلة عن القرابان الحيواني أصلاً، فقد كان البخور هو اللبان المستخرج من نصيلة شديدة القدسية من الأشجار، وكان جمعه يتم بتدابير دينية معينة.^{٥٩} لذا نسواه أكان العطر المقدس يستخدم في المراسم أو يتم حرقه كأحد قرابين الملح، فيبدو أنه كان يدين بقيمة للفكرة التي تقول إنه دم نبات حى وإلهى ومثله في ذلك كمثل

لبان شجرة السامورة. ٦٠

ومن البسيط أن ندرك أن وسائل التطهير كانت على درجات متفاوتة من الحدة كالقدسية نفسها، وكانت تستخدم في بعض الحالات واحدة بعد أخرى بصورة تصاعدية. وكل اتصال بال المقدسات له جانب خطير؛ فقبل أن يغامر المرء بالاقتراب من أقدس المقدسات عليه أن يعد نفسه بالاغتسال وما إلى ذلك من عمليات تطهير أقل درجة. وبناء على هذا المبدأ نشأت في الديانات القديمة نظم شديدة التعقيد من طقوس التطهير إلا أن هذه النظم بلغت ذروتها في قرایب التكفير؛ 'فلا غفران لخطيئتك بدون سفك دم'.

وفي أشد أنماط القرابان بدائية لم يكن دم القرابان يستخدم لمحو لجاسة، بل ليث جزء من الروح القدس في العابد. إلا أن مفهوم أدوات التكفير باعتبارها نظيرية يتضمن فكرة فحوها أن الأداة المقدسة تضيف إلى حياة العابد شيئاً وتجدد طهارته، كما تزيل عنه شيئاً آخر أيضاً. ولاتخلو الفكرتان من توافق واضح بينهما إذا فهمنا التجاوز على أنها النوع الخطأ من الحياة، ويتم محوه بالشرب والنوع الصحيح. وهناك فكرة مماثلة كان البدائيون يربطون بينها وبين لجاسة المحرمات والتي كانوا يرجحونها إلى حلول 'الأرواح' أو الكيانات الحية في الإنسان أو حوله؛ وتفس هذه الفكرة تجدها في أنماط أرقى كثيرة من الديانات، ففي مسيحية المصور الوسطي كانت رقية طرد الشياطين من المتصر تعتبر خطوة ضرورية تمهيداً للمعمودية.

والتجassات التي كان يعتقد عند الساميين أنها تخترق الإنسان وتجعله لا يصلح للمشاركة بحرية في الحياة الاجتماعية والدينية لجماعته كانت لها

أنواع شديدة الت النوع وطبيعة ينبغي أن تعتبرها مادية صرفة، كالتجاجسة الناتجة عن ملامسة الميت وعن البرص وعن تناول الطعام المحرم وما إلى ذلك. وكلها من بقايا المحرمات البدائية ولا تقدم شيئاً مفيداً بالنسبة لتطورات ديانة الساميين. فكان يتم التعامل معها بالغسل حين تكون التجاجسة من نوع خفيف؛ أو يطقوس أكثر تعقيداً تشمل استخدام دم قربان^{٦٢} أو رماده^{٦٣} أو ما شابه حين تكون التجاجسة أكثر حدة. وكان العبرانيون والعرب كما سبق أن رأينا ينقلون التجاجسة في بعض الحالات إلى طائر ويطلقونه بعيداً بها.^{٦٤}

وهناك نوع واحد من التجاجسة ارتبطت به أفكار أخلاقية هامة، وهو تجاجسة سفك الدم. والتجاجسة فيه هي تجاجسة مادية في المقام الأول؛ فالدم الحقيقي للقاتل وهو لا يزال يلطخ يدي قاتله أو وهو مسفوك على الأرض دون التكبير عنه ودون أن يدفن هو الذي ينجس القاتل وجماعته كلها ولا بد من التطهير منه. وقد سبق أن رأينا^{٦٥} أن ديانات الساميين ليس بها تكبير عن القاتل نفسه بحيث يمكن إعادةه إلى مكانه الأصلي في قبيلته، وقد ظل هذا المبدأ باقياً في التشريع العبراني الذي لا يسمح بتقديم قربانين تكبير عن خطايا القتل. ولانتطاف الفكرة الدينية الخاصة بالتطهير من إثم الدم إلا على الجماعة حيث تتصل من فعلة الآثم من أفرادها وتسعى إلى استرداد قدسيتها التي أضيرت بأداء قربان عام. لذا فإن المفهوم الديني الخاص بمحو الخطيئة في التاريخ السامي القديم يرتبط بفكرة تضامن جماعة الأتباع، وهي نفس الفكرة التي تجعل الأنتقام من بني إسرائيل يعترفون ويبكون لا على خطاياهم وحسب، بل على خطايا آبائهم أيضاً.^{٦٦} وحين يضاف المفهوم القاتل بأن الجماعة بهذه الصورة تصبح مسؤولة عن الحفاظ

على القدسية في كل جزء منها إلى الفكرة التي ترى أن القدسية تضارب بالآلام، يوضع أساس مبنى لمفهوم الجماعة الدينية بوصفها مملكة الصالحين، وهو مفهوم يمكن في جذور التعاليم الروحية لأنبياء بني إسرائيل، لأن سفك الدم في نطاق المشيرة هو المعيار في المجتمع القديم. والرؤى الخاصة بالصلاح الإلهي الذي يميز ديانة بني إسرائيل عن ديانة اليونان حتى قبل عصر الأنبياء ترتبط في المقام الأول بفكرة عدم وجود تكفير عن خطيبة القتل بالنسبة للأفراد.^{٦٧} وهو مبدأ ساد بين كل الأجيال في أقدم مراحل التشريع والدين؛ إلا أنه تعطل عند الإغريق لأسباب سبق شرحها،^{٦٨} بينما ظل قائماً عند البرابريين دون تغيير إلى أن جاء حين من الدهر تطورت الخطيبة فيه بما يسمح بتفسيره كما نسره الأنبياء بطريقة تسمى بدين إسرائيل عن نطاق الأفكار الحسية التي ارتبطت بها المفاهيم البدائية عن القدسية.

وقد سنت الفرصة لنا منذ قليل للإشارة إلى موضوع الاعتراف بالخطيبة والبكاء عليها. وارتباط هذا الجزء من الدين بقربان التكفير هام ويستحق قدرًا من التأمل.

كان يوم الغفران الكبير عند اليهود يوماً للملائكة والندم على الخطيئة والتوبة عنها، ويتم الصوم فيه ويتسم بكل مظاهر الحزن الشديد.^{٦٩} وكانت هناك حالات مائلة من الحزن تراعي في كل مناسبات التضرع بقدس الإله عند البرابريين^{٧٠} وعند غيرائهم أيضًا.^{٧١} وكان الناس في هذه المناسبات يجتمعون بأحد الهياكل أو على أحد التلال، وهو ما يدققنا في ضوء قواعد الدين القديم إلى افتراض وجود قربان تكفير يمثل ذروة القدس؛^{٧٢} كما يدلُّ أن الحداد

كانت تصاحب طقوس تكبير حين تدعو الحاجة إليها وقت حلول كارثة عامة كبرى وفي مناسبات أخرى أيضاً. وقد سبق أن رأينا أن قرایین التكبير السنوية الخاصة بدیانة البعل كان يصحبها حداد رسمي أيضاً ولو أنه لم يكن تعبراً عن الندم على الخطيبة، بل كان حزناً على الإله الميت. وكان أصل الحداد الإجباري ومنزاه الأول وأضحاياه تماماً في الحالة الأخيرة؛ فموت الإله لم يكن سوى موت الضحية شبه الأدبية التي يولول عليها المشاركون في الحداد بنفس الصورة التي كان أهل تودة يولولون بها على ذبح الثور المقدس.^{٧٣} وعلى أساس نفس هذا المبدأ كان المصريون ينفون على موت الكبش الذي كان يذبح كل عام للإله آمون ثم يضمنون جلده على الصنم ويدفون الجيفة في تابوت مقدس.^{٧٤} والحداد هنا على موت الضحية المقدسة التي تمثل الإله نفسه وهو ما يستنتج من استخدام جلدها. كما كان البكاء يصاحب حالات كان يعتقد أن الضحية فيها تمثل أحد أفراد عشيرة الأتباع؛ وكانت الضحية شبه الأدبية من أقرباء الإله وأصحاب القرابان كما نعلم.

ونعتقد أنه يمكن افتراض أن البكاء على الضحية كان جزءاً من أقدم طقوس القرایین وأن هذا هو التفسير الذي يعلل طقوساً كالولولة (٥٨٥٧٧) التي كانت تصاحب قرایین الإغريق التي كانت النساء فيها يمثلن العنصر الرئيس كما هو الحال في الحزن على الميت. ويعبر هيرودوت (ج ٤، ١٨٩) عن دهشته من التشابه بين طقوس الإغريق وطقوس الليبيين وهم جنس كانت قدسيّة الحيوانات الداجنة عندهم شديدة التميّز. فكان الليبيون يقتلون قرایينهم دون سفك دمها بدفعها من فوق أكواخهم^{٧٥} ثم لى رقابها. وحيثما لمجد تحاشياً

لسفك الدم في أحد القرابين يمكن لنا أن نتأكد أن روح الضحية كانت تعتبر آدمية أو شبه آدمية، وقد لا تكون الولولة إلا من قبيل الحزن، كما كان 'التهليل' (هيلل) الذي يصاحب القربان في أقدم صوره عند الساميين نواحاً على موت الضحية ولو أنه كان في النهاية يتخذ شكل ترانيم شكر (هاليلويا) أو تحول عند العرب إلى تكرار للفظ 'ليلك'. فلما يمكن لنا أن نحصل 'التهليل' السامي عن الولولة (٥٨٥٧٧) الإغريقية، ولاشك أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الجذور 'هالل' و'يالل' (يعني التهليل بالشكرا في العبرية) و'وكول' في العربية.^{٧٦} وهناك طقس آخر يسمح بتفسير ثانٍ، وهو الرقص التربانى. فالرقص تعيسر شائع عن الفرح الدينى كما يتضاع من العديد من فقرات العهد القديم، إلا أن رقص كهنة البعل بسفر الملوك الأول ٢٦/١٨ يرتبط بخشوع الحداد، ونفس الفعل يختلف تصريفاته في اللغة السريانية معناه 'أن يرقص' و 'أن يندب'.^{٧٧}

وكانت الرهبة لموت الضحية في قداس القربان العادى في القدم تحول إلى فرح، وطراً على التهليل تغير مماثل في المعنى.^{٧٧} إلا أن طقوس قرابين التكfir طلت ثمارس بدلائل على الحزن كانت تفسر في بعض الحالات كما رأينا على أنها حزن على موت الإله، وفي حالات أخرى على أنها خشوع شديد وتهدة لنقض الإله.

إن الفكرة القائلة بأن مشاعر الندم يتم التعبير عنها بالحزن هي ذكرة مالوقة بالنسبة لنا حتى أنها تبدو لأول وهلة وكأنها لا تحتاج إلى تفسير؛ إلا أن هذا الانطباع يستقيم بقليل من التأمل حيث يتبيّن أنه من غير المعقول أن نفترض أن

مظاهر الحزن التي كانت تمارس في طقوس الخشوع لم تكن تعبرا عن الندم على الخطبية في المقام الأول أو استدرارا لعطف الإله، بل مجرد ولولة على موت ضحية تمت للعشيرة بصلة قرابة. فهذه المظاهر تتطابق مع مظاهر الحداد على الميت؛ وإذا قال قائل إن هذا ليس إلا تعبرا عن أشد أشكال الحزن حدة لأجيئنا بأن لدينا ما يبرر الخلر في افتراض أن بعض الأفعال تعد تعبرا طبيعيا عن الندم والاعتراف بأن العادات التي تراعي في الحزن على الميت كان لها في الأصل معنى محددا تماماً وما كان لها أن تحول إلى تعبر عن الحزن إلا بعد نسيان هذا المعنى.^{٧٨} ولاشك أن افتراض أن طقوس الحداد القديمة على الضحية تغير معناها حين توقف البشر عن تطبيق معناها الأصلي أسهل من افتراض أنها جمبيعا قد نسيت إلى حين ثم عادت بمعنى جديد.

كما أن الفكرة القائلة بأن الآلهة تشر بصلة القربي بينها وبين أتباعها وأنها ترق لحالهم حين يحل بهم الشقاء كانت أيضا فكرة مألوفة حتى في أقدم الأديان. إلا أن العادات الرسمية في القدم كما رأينا في تحليتنا لطقوس الترابين لم تكن موجهة لمجرد استدرار عطف الإله، بل لفرض التزام اجتماعي عليه تجاههم. فالغوبية حتى في لاموت حكماء اليهود لا تفتر إلا عن الآلام الخفيفة، أما الآلام الكبيرة فتتطلب تقدمات عبقرية أيضا.^{٧٩} وإذا كانت هذه هي رؤية اليهودية المتأخرة بعد كل مقالة الأنبياء عن تقافة التقدمات العبرية عند رب لainظر إلا للقلوب فإنه من الصعب القول بأن مظاهر الحزن والخشوع في البيانات الوثيقة لم تكن إلا استدرارا لعطف الإله. ولاشك أن بعض المظاهر التي غيلت إلى اعتبارها تعبرا عن الحزن العميق أو المذلة بين يدي الإله كان لها معنى مختلف تماما. فحين يخرج الأثياع لحمهم في طقوس الخشوع مثلا، فإن

هذا ليس استدراراً لمعطف الإله، بل وسيلة حسية محسنة لإيجاد رباط دم مع الإله.^{٨٠} كما أن عادة الصوم الديني تعتبر دليلاً على الندم حيث كان حزن الأتباع على غربة الإله يصل إلى درجة عدم القدرة على تناول الطعام؛ إلا أن هناك أسباباً قوية للاعتقاد بأن الصوم في نمطه الشرقي الصارم الذي يقضى بالإمساك الشام عن تناول اللحم وعن الشراب ليس إلا استعداداً لتناول اللحم المقدس في طقوس دينية. ومن الشعوب البدائية من لا يصومون وحسب، بل يمارسون عمليات تطهير قوية قبل الإقدام على تناول اللحم المقدس.^{٨١} كما كان أهل حران يصومون في الثامن من نيسان، ثم يكسرون صومهم على اللحم الضأن ويقتربون في الوقت نفسه بخروف يقدمونه كمحرقة^{٨٢}؛ ويصوم اليهود المحدثون من العاشرة صباحاً قبل تناول طعام الفصح؛ وحتى الكاثوليكى المحدث فرض عليه أن يذهب إلى الشاء الريانى بمعدة خاوية. إذن يمكن القول إن طقس اعتراف التوبة والندم على الخطيئة يتبع نفس التشريع الذى لوحظ رسوخه في أفرع أخرى من العبادات؛ ويشير التفسير الأصلى إلى مفهوم حسية للقدسية، والمفاهيم الحسية لانفسح مجالاً للتفسير الأخلاقى إلا بصورة تدريجية ومنقوصة.

وبالنسبة للتفسير الذى وضع لختلف جوانب الأثر التكفيرى للقرىبان والعبادات الدينية التى تصاحبها لابد لنا أن نشير إلى سلسلة شديدة التميز من الطقوس يلعب جلد الذبيحة المقدسة فيها دوراً رئيساً. ففى قريان نيلوس كان جلد الضحية وشعرها يؤكل مع سائر أجزاء الحلة، ولنى بعض قرایبن التكفير ومنها البقرة اللاوية الحمراء يتم حرق الضحية بجلدها وكل ما بها. إلا أنها

كانت تسلح في العادة؛ وفي الطقوس اللاحقة حيث وضعت قواعد محددة ما إذا كان الجلد من حق صاحب القريان أم يصبح جزءاً من أتعاب الكاهن، كان الجلد يعامل بوصفه مجرد شيء ذي قيمة تجارية بلا أي مغزى ديني. لكننا رأينا أن كل أجزاء الضحية المقدسة بما في ذلك فضلاتها كانت على درجة شديدة القدسية في العصور القديمة، ومالم يكن يؤكل أو يحرق كان يستخدم لأغراض دينية أخرى، كما كان له أثر سحري. وكان الجلد بخاصة يستخدم في الطقوس القديمة إما لكسوة الصنم أو لكسوة الأتباع. وكان معنى هذين الطقوسين وأوضاعهما تماماً في مرحلة من التطور الديني كان الإله فيها وأتباعه والضحية جميعاً ينتمون إلى عشيرة واحدة.

وفيما يتعلّق بتكسيّة الصنم أو الحجر المقدس بالجلد نذكر أثنا توصلنا في المحاضرة الخامسة إلى استنتاج أن الأحجار المقدسة لم تكن مقدسة بطبيعتها في معظم الحالات، بل كانت نصباً عشوائياً اكتسبت قدسيتها من رضا الإله بأن يسكنها. كما تصادفنا ذكر شائعة رستخت حتى في طقس يوم الغفران اليهودي وفحواها أن الهيكل (وهو مجرد صورة أحدث للحجر المقدس) يجب ترسيمه بالدم وأن يعاد ترسيمه دورياً بنفس الطريقة.^{٨٤} والحقيقة أن الدم المقدس هو الذي يضفي على الحجر قدسيته ويجعله سكناً لروح الإله؛ وكما هو الحال في سائر مراحل الطقس لا يبدأ الإنسان بإنقاض إلهه بالسكن في الحجر، بل يأدخل روح الإله في الحجر من خلال عملية سحرية. وكل الأقداس مقدسة بتدخل إلهي؛ إلا أن القريان في أقدم المتصور كان في حد ذاته تحليلاً إلهياً بدائياً، وكان الموضع الذي يراق فيه الدم مرة واحدة هو أنسب مكان لإراحته فيه مرة أخرى. ومن هذا المنطلق فمن الطبيعي أن يتم صب الدم على صنم المذبح، بل دهنـه

بالشحوم المقدس وتعليق رؤوس القرابين وقرونها عليه أيضاً. وكل هذه أشياء لمجدها في مختلف بقاع العالم،^{٨٥} وحين يوشك الحجر المقدس على التحول إلى صنم، وصنم حيواني في المقام الأول، فمن الأنساب إلباسه جلد الضحية الإلهية.

ومن ناحية أخرى من الأنساب للعابد أن يلبس جلد الضحية وبذلك يكون قد تذر بقدسيتها. والرداء عند الأمم البدائية ليس مجرد كساء مادي، بل جزء ثابت من الدين الاجتماعي، شيء يحمل به الإنسان على جسده رمز دينه، وهو في حد ذاته تعويذة وآداة للحماية الإلهية. وعند الأمم الأفريقية حيث لا تزال قدسية الحيوانات الداجنة معترنا بها نجد أن أحد الأغراض التي يقتل لها الحيوان الحصول على جلده وصنع رداء منه؛ والقميص الجلدي البدائي المشار إليه بسفر التكوين (٢١/٣) أعطاء الرب نفسه لأول البشر. وحين يتحدث هيرودوت عن القرابين وديانة الليبيين،^{٨٦} يقوده الحديث إلى ملاحظة أن جلد الماعز الذي تلبسه مثايل أثينا ليس إلا جلد الماعز المزين بأهداب من الجلد والذي ترتديه نساء الليبيين؛ ويشير الاستنتاج ضمناً إلى أنه كان رداء مقدساً.^{٨٧} وبعد أن توقف الناس عن استخدام الثوب المصنوع من جلد القرابان الذي كان يدل على دين المرأة وعلى عشيرته المقدسة في حياتهم العادلة، ظلوا يلبسونه في المهام الدينية وخاصة قربابن التكفير. ولدينا أمثلة عديدة على ذلك عند الساميين، منها عابد الإله داجون الآشوري الذي يقدم سمة قربابنا للإله السمة المقدسة بجلد سمة؛ والقرابان الفينيقي القديم بفريسة يتقرب بها رجال يلبسون جلدها؛ وقربابان النعجة القبرصي المقدم للإلهة النعجة والذي كان أصحاب القرابان

يرتدون له جلود النعامج.^{٨٨} وهناك أمثلة أخرى في طقوس الإله ديونسوس السرية وغيرها من الطقوس الإغريقية وكذلك في كل ديانة بدائية؛ في حين أن الطقس القديم يظل مثالاً في الديانات اللاحقة ولو في ارتداء أقنعة الحيوانات لأغراض دينية.^{٨٩} وحين يقلد الأتباع أنفسهم في قدس الإله وهم يلبسون جلوداً من النوع المقدس كان معنى الطقس أنهم جاءوا للتعبد باعتبارهم أهل الصحبة وأهل الإله أيضاً. ولكن حين يوضع جلد الصحبة الطازج على العابد في القربان فإن الفكرة تكمن في منحه التأثير القدس لروحها. ومكلاً كان جلد القربان في طقوس التكبير والتطهير من الآلام تستخدم بطريقة مشابهة تماماً لطريقة استخدام الدم، لكنه كان أكثر تعبيراً عن توحد روح العابد مع روح الصحبة. وفي قرابين التكبير الإغريقية كان الرجل الذي يقدم القربان نيابة عنه يكتفي بوضع قدمه على الجلد فقط؛ وكان الحاج في الحيرة يضع الرأس والقدمين على رأسه وهو جاث على ركبتيه على الجلد.^{٩٠} وفي بعض الطقوس الشامية المتأخرة تجد صبياً يتم تعميده بقربان وفي تعميده نعل مصنوع من جلد القربان.^{٩١} وهذه الطقوس لأنواعها بآية فكرة فيما يتعلق بمعنى قربان التكبير تختلف عن الأنكار التي عرضت لنا حتى الآن؛ ولكن بما أن جلد القربان هو أقدم أشكال الثياب المقدسة المخصصة لأداء المهام الدينية، فإن صورة "توب الصلاح" الذي وردت الإشارة إليه في كل من التوراة والإنجيل ولا يزال يمثل أحد أكثر المجازات الدينية شيوعاً يمكن الرجوع بها إلى هذا المصدر.

يتبع من هذه المناقشة المطولة أن الجوانب المختلفة لطقوس التكبير نشأ عنها عدد من الصور الدينية التي انتقلت إلى المسيحية ولا تزال متداولة. فالتطهير من الخطية والإيدال والخلاص ودم التكبير وثياب الصلاح كلها مصطلحات تعود

إلى طقس ديني قديم. إلا أن كل هذه المصطلحات كانت غامضة تماماً في تعريفاتها في الديانة القديمة؛ فهي تشير إلى انطباعات نشأت في ذهن العابد بناء على سمات الطقس لا على المفاهيم الأخلاقية العقائدية المستنبطة منه؛ ولاجدوى من محاولة العثور بين هذه الألفاظ على شيء محدد ودقيق يشبه المفاهيم التي أضفها عليها علماء اللاهوت المسيحي فيما بعد. والنقطة التي يبرز واضحة وقوية هي أن الفكرة الجوهرية في القربان القديم هي التوحد المقدس وأن كل طقوس التكبير كان يعتقد في نهاية الأمر أنها تؤدي إلى نفح روح الإله في أتباعه وإيجاد رباط حي أو تأكيده بينهم وبين إلههم. وكان إدراك هذه الفكرة في الطقس البدائي قاصراً على شكله الحسي والآلي، فكل المفاهيم الروحية والأخلاقية في الحياة البدائية كانت تختلفها قشرة من التجسيد الحسي. وكان تخلص الحقيقة الروحية من قشرتها هو المهمة الكبرى التي كانت تواجه الديانات القديمة حتى يكون لها الحق في مواصلة الهيمنة على عقول البشر. ومن تحليلنا يتبين أن قدرًا من التقدم قد حدث في هذا الاتجاه، وخاصة عند بنى إسرائيل. ولكن يتضح إجمالاً عجز كل الأنساق الدينية القديمة عن التحرر من خلال تطورها الطبيعي وحله من النقيضة الفطرية الكامنة في كل محاولة لتجسيد الحقيقة الروحية في صيغ مادية. فلابد للنستق الديني أن يظل مادياً أبداً حتى وإن تدثرت ماديته في عباءة التصوف.

*

هو أمش

1*Supra*, p. 263 *sq.*

٢ حزقيال ١٦/٢٣، ٢٠/٢٣.

٣ قارن ذلك بما ورد عن قريان الوليد البكر، المحوظة الإضافية (ه).

٤ تظهر المُرْكَةُ التي تقدم عند شن حملة بسفر القضاة ٦/٢٠، ٢٠/٢٦، وسفر صموئيل الأول ٧/٩، ١٣/١٠. وفي سفر القضاة ٦/٢٠ وبدلاً من تقديم قريان قبل الحرب محمد ندرا بتقديم مُحرَّقة بعد النصر. والرأي الذي يتخذه آخر من صاغ الأسفار التاريخية (القضاة، صموئيل، الملوك) بأن حروب بني إسرائيل مع جيرانها كانت دائماً عقاب على الخطيبة ليس قدِّماً؛ انظر التكوين ٢٧/٤٩، ٢٩/٤٩؛ المند ٤/٢٤، ٢٤/٢٣، الشبيبة ٢٩/٢٣.

٥ أشعياء ١٣/٣؛ إرمياه ٤/٥١، ٤/٤٨؛ يوئيل ٤/٩؛ ميخا ٣/٥. انظر *Supra*, p. 158. والمحوظة الإضافية (ج).

٦ العل نُمْط جمع المحاربين مما يرسل أجزاء من ذبيحة مقطعة (صموئيل الأول ١١/٧)؛ القضاة ١٩/٢٩) كان له في الأصل مفزي مقدس يماثل المفزي من نُمْط المهد الذي تقطع الذبيحة فيه إلى قطعتين؛ انظر المحوظة الإضافية (ج) والمادة التي يشير إليها لوسيان (Lucian, *Toxaris*, 48)؛ Zenobius, ii. 83.

٧ *Ap. Porph.*, *De Abst.* ii. 56.

٨ وحتى في عصر ازدهار الحضارة الهيلينية لمجد مايدل على وجود إيمان راسخ بفعالية القرابن الآدمي في ضمان النصر في الحرب. وظلت ملامة هذا القرابن موضع نقاش رسمي حتى صدر بيلوبيدس وأيدته سوابق تاريخية وأسطورية (Plutarch, *Pelopidas*, 21). إلا أن السوابق التاريخية تقتصر على الحالة الوحيدة والاستثنائية للتقارب بثلاثة من الأسرى قبل معركة

سلاميس. ومن ناحية أخرى يمكن إضافة المزيد إلى قائمة السوابق الأسطورية منها حالة (Zenobius, ii. 84).¹¹

وتجدر الإشارة إلى أن استهلاك الحمامة العسكرية بأفريقيا أيضاً يعتبارها من المناسبات النادرة التي تبرر ذبح ذبيحة من قطعان القبيلة؛ انظر المحاضرة الخامسة.

١٠ ولهناك ما يبرر الاعتقاد بوجود قربان في المصور الشديدة القدم كان يقدم بعد النصر. انظر الملحوظة الإضافية (م).

١١ *Supra*, p. 290 *sqq.*

١٢ للالاطلاع على أسلألة على القرابين المقدسة السنوية بقربان الطوطم انظر Frazer, *Totemism*, p. 48 and *Supra*, p. 295, note 2

١٣ نرى من جانبنا أن تقلب المواسم في معظم المناخ لا يقل أهمية بالنسبة للصيد أو للرعوي البدائي عنه بالنسبة للقلح المتخضر. فمن وصف دوتي للقبائل الرعوية بصحراء العرب وما يطالمنا به أفالار كيليس عن رعاعة البحر الأحمر ندرك أن المواسم التي يفشل فيها الرعي في الحياة الرعوية البحثة هي فترات من العام يكاد يسودها الجوع بالنسبة للإنسان والحيوان. وكان الفارق في المذاخ محسوساً بصورة أكبر عند أجياس أشد بدانة كالاستراليين الذين لا يقتتون حيوانات دائنة؛ حتى أن الأطفال يبعض مناطق استراليا لا يولدون إلا في موسم واحد من العام؛ فقد فرضت التغيرات الطبيعية السنوية نفسها نزها على حياة الإنسان لدرجة يصعب تصوّرها بالنسبة لنا. والماشية الداجنة في الجزيرة العربية الرعوية تتكاثر عادة في موسم الربيع القصير (Doughty, i. 429). وهو ما يساعد على تحديد موسم سنوي للقربابين. فالإبل توارد في فبراير وأوائل مارس؛ *Blunt, Bed. Tribes*, ii. 166

كما يلاحظ أن الرأس والاحشاء، أي مقار الروح، لابد أن تؤكلا. *14Supra*, p. 344. (الخروج ٩/١٢).

وانظر الملحوظة الإضافية (ز).

١٦ الفهرست، ص ٣٢٢. تجد بقایا من قدسیة شهر نیسان بالبطراء (الموسوعة البريطانية، ١٩٩/١٨) ومعداً لابساط وهو ماستتجه برجرا من دراسة لنقوش مدافن صالح.

١٧ اللاويین ١٦/٣٠.

١٨ يوماً ٨/٨.

١٩ حزقيال ٤٥/١٩، ٢٠.

٢٠ اللاويین ١٦/١٩؛ وانظر الفقرة ٣٣ حيث يشمل التکفیر الخرم كلہ.

٢١ للاطلاع على أمثلة للقربان الآدمي السنوي في مجال الساميّات بقرطاجة انظر Porph., (عن ثيونفراستوس)، 29. Pliny, *H. N.* xxxvi. 27 وهي دوّمة بجزيرة العرب انظر *De Abst.* ii. 56. وكان يعتقد أن قربان الأيل في لاوديسيا بالشام بديلاً للقربان الأقدم بإحدى العذارى. (انظر الملحوظة الإضافية (ز)).

22 *Diod.* xx. 14.

ويندو أنه حتى الجهلة من بنى إسرائيل وهم ٣٣ Euseb., *Proep. Ev.* i. 10. 21, 33 المخاطبون في سفر ميخا ٦/٧ كان شعورهم بالخطيئة أعمق منه عند الساميين الوثنيين.

٢٤ لم يصادف أى مثال سامي على نوع آخر من الأساطير التفسيرية التي تجد لها أمثلة عديدة في البوتان، أى أن قربان التکفیر السنوي فرض عقاباً على إثم قديم لا بد من التکفیر عنه من جيل إلى جيل. وفي كثيال الحالتين كان القربان آدمياً في الأصل كما تروى الأسطورة.

25 *Supra*, p. 364 *sqq.*

٢٦ لكن الرومان يستبدلون دمى من الصوف بالتقدیمات الآدمیة في المعابد ونفي عبادة مانينا. وفي المكسيك كانت الأضاحي الآدمیة تعتبر تجسيداً للإله عادة، ولكن كان يتم أيضاً صنع تماثيل للإلهة من العججن ثم تلتهم في طقس دیني.

٢٧ تستخدم هذا اللفظ كمصطلاح عام يصف نوعاً خاصاً من الطقوس دون أن تلتزم بالرأي القائل بأن كل الطقوس من هذا النوع كانت ترتبط بعبادة إله واحد. بل إن وجود إله باسم أدونيس ليس مؤكداً في حد ذاته، وما كان الإغريق يتخالونه أسماء عالماً قد لا يعلو أن يكون لقباً

هو "ادون" أي "سيد" يطلق على العديد من الآلهة (CIL. viii. 1211).

لمعنى اللفظ انظر 19. *Kataymyovos*.

لو صدق هذا نادونيis القبرصي كان هو الإله المخزير في الأصل،.

وكانت المبيعة المقدسة في هذه الحالة كما في حالات أخرى عديدة قد تحولت بناء على تأويل

محرف إلى عدو الإله. انظر 50. *Frazer, The Golden Bough*, ii.

٣٠ وفي اليونان حيث لم تكن "الأدونيسات" جزءاً من دين الدولة، يبدو أن الاحتفال كان

قاصراً على هؤلاء.

٣١ وهذا جزء من الطقس السامي الأصيل وليس إغريقياً أو سكندرية فقط؛

Heliog. vii.: "Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit."

ولما لم يكن هناك شك في أن سلمبو أو سلميس = "صلب بعل" (صورة بعل)، فمن الغريب أن ينادى الباحثون وراء تضليل هيسيكيوس ويسلمون بأن سلمبو أحد أسماء أنوروديت الشرقية.

32 *Dea Syria*, 6 (Byblus); Ammianus, xx. 9. 15 (Antioch).

33 Ed. Tornberg, x. 27; see Bar Hebræus, *Chron. Syr.* ed. Bedjan, p.

242.

34 *Supra*, p. 158.

٣٥ لا يمكن الربط بين طقوس بيلوس وقطع العنب أو الحصاد لأن أوان كل من هاتين

العملتين في موسم الجفاف، وقد مات إله بيلوس عندما كان نهره المقدس يخوض ماء المطر.

وهنا يبدو القرابان الذي كان يتم تقديمها قبل الزراعة في الربيع وقد استرد مكانه الأولى في الدورة الدينية السنوية.

والدليل الذي يقدمه الأستاذ فريزر لا ينطبق. 4. 36 *The Golden Bough*, chap. iii.

ثاماً دون قصره على الأدونيسات السامية - وربما كانت الأنماط الإغريقية والسكندرية للحداد

قد حضّعت للمؤثّرات الإغريقية والمصرية. وتشير الشواهد السامية إلى بابل باعتبارها مصدر تراثي الجيوب السامي؛ لذا فقد وجد بيروولد أن غزوّ الشهور الثاني له وهو آخر مما شهرا الحصاد شمال بابل في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. (*Tell el-Amarna Tablets, Brit. Mus.*.) (1892, p. xxix.).

37 *Supra*, p. 284 sq.

٣٨ ورد في النّقش ٨٦ أن كهنة الهيكل كانوا يশمّلون طائفة من الجزارين (زوجيّم)، وكذلك في الميرة (*Dea Syria*, xlivi). وكان اللاويون غالباً ما يقّمون بدور الجزارين عند اليهود في الهيكل الثاني؛ ولكن قبل السبي كان جزارو الهيكل من الأغراّب غير مختّن (حزقيال ٤/٤ وما بعدها).

٣٩ نجده في المعهد القديم فتىًانا ينحرّون الذبائح بسفر الخروج، ٢٤؛ ٤٥ والشيخ بسفر اللاويين ٤/١٥ والثانية ٤/٢١؛ وهارون بسفر اللاويين ١٦/١٥؛ انظر يوماً ٤/٣. وكل القرّابين عدا المذكورة أخيراً يجوز ذبحها بيد أي من بنى إسرائيل طبقاً لقول الحاخامات. واحتياج "الفتى" أو "الصبي" ليقوموا بالذبح بسفر الخروج إصلاح ٢٤ يوازي احتياج الصبي ليقوموا بتنفيذ الإعدام. وما ورد بسفر القضاة ٨/٢٠ ليس حالة منفصلة، إذ يذكر نيلوس أيضاً (ص. ٦٧) أنّ العرب كانوا يكثّفون الصبيّة بإعدام أسرّاهم.

٤٠ نفس هذا الإحساس تم التعبير عنه بسفر اللاويين ١٧/١١؛ التكوير ٨/٣ وما بعدها.

٤١ الدم الذي يدعى للشار هو الدم الذي يسقط على الأرض (التكوير ٤/١٠). لذا فالدم الذي يُرفض الشار له يقال إنه وطئ تحت الأرض (ابن هشام، ص. ٧٩)، والدم النّسى يردم تحت الأرض (أيوب ١٦/١٨). وغالباً ما تصادفنا لفكرة فحوماً أنّ الموت الذي يتم بدون سفك دم أو لا يسقط من الدم فيه شيء على الأرض لا يدعى للشار؛ في حين أنّ ضرورة حقيقة تدعى للشار إن أدرت إلى نزف الدم (مفضل الضبي، الأمثال، ص. ١٠، ط. كونستانت، ١٣٠٠ هـ). وكان قتل الأطفال بجزيره العرب يتم بواد الطفل؛ وكان الملوك الذين يُسرّون يلبيّون بتصفية دمهم في وعاء، وإن لامست قطرة منه الأرض كان يعتقد أنّهم سبّار لقتلهم (*Supra*, p. 369, note).

١) . وغالباً ماتصادف تطبيق هذا المبدأ على قربان الحيوانات المقدسة والحيوانات التي ثبتت للعشيرة بصلة قربي؛ وكانت تختنق أو تقتل بأداة غير حادة *Supra*, p. 343 ()، لاحظ أيضاً المطرقة التي يرد ذكرها في المشاهد القرآنية الكلدانية القديمة، *i. p.* Menant, *Glyptique*, iii. p. Bancroft, iii. p. (151)، أو لابني على الأقل أن تسقط ولو قطرة من دمها على الأرض (.) (168).

42 *Dea Syria*, lviii.; يوماً ٦/٦

43 *Plutarch, Is. et Os.* 30; الملحوظة الإضافية (و)

٤٤ في ثارجيليا وفي احتفال ليوكاديا.

٤٥ التكون ٣٨/٤٢٤ اللاؤين ٢٠/٢١؛ ١٤/١٩؛ يشوع ٧/١٥.

٤٦ صخرة تاربيا بروما هي أول ما يخطر على البال في هذا الصدد. ونجد عند العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثاني ٢٥/١٢)، وفي العصر الحديث قام عرب سبأ بقتل الأستاذ بالر بدفنه من فوق صخرة؛ انظر أيضاً سفر الملوك الثاني ٨/١٢؛ هوشع ١٠/١٤ حيث يبدو أن هذه هي الطريقة المعتادة لقتل غير المحاربين. ونعتقد من جانبنا أن الطريقة الخامسة للإعدام "أمام الرب" والتي وردت الإشارة إليها بسفر صموئيل الثاني ١١/٩ (والعدد ٤/٢٥) كانت من نفس النوع، لأن الصهايا فيها يسقطون فيلقيون حتفهم؛ وسوف يرد "موقع" على "أوتع". ويلاحظ أن الإعدام الذي يتم في موعد قربان تكثير الفصح.

٤٧ والمسئولة هنا عن سفك الدم تقع على أقرب بلدة (الفقرة ٢)؛ انظر الأغاني، ج ٩، ص ١٧٨ وما بعدها حيث يلقى دم القتيل على أقرب بيت.

٤٨ صموئيل الثاني ٢١.

٤٩ صموئيل الأول ٢/٢٧ وما بعدها.

٥٠ يشوع ٧/١، ١١.

٥١ اللاؤين ١٦/٢١.

٥٢ اللاؤين ١٤/٧، وانظر زكريا ٥/٥ وما يليها.

٣٣ ثناج المروس، مادة قض، (Lane, s.v.; O.T. in *J. Ch.*, 1st ed., p. 439); و هناك مثال آشورى مماثل في (*Records of the Past*, ix. 151) (Wellh. p. 156) ومن المرجح أن طرد الملتب في أقدم المصور لم يكن يعني سوى تخلص الجماعة من عدو قاتلة. ٤٤ التكويرين ٤٨/٤، العدد ٨/١٠، التثنية ٣٤/٩؛ انظر الملوك الثاني ٢/١٣ وما يليها. ٥٥ من المؤكد أن القرابين الإغريقية الخاصة بالتكفير عن القتل لم تكن تعتبر إعداما، بل طقوس تهدف للظهور من الآلام.

٥٦ يضم الالهوت اليهودي الكثير مما يتصل بقبول حسنت المحسن نيابة عن المسى، ولكن ليس فيه إلا قليل مما يحصل بالتكفير عن طريق القرابين.

٥٧ انظر الملحوظة الإضافية (ب) و *Supra*, p. 351 *sq*.

٥٨ العدد ١٩/٨، ١٠.

وكان الحق في مجرد رقية هذه الأشجار قاصرا على عائلات معينة كان ٥٩ *Pliny*, xii. 54. على أفرادها حين يجتمعون لباتها أن يمسكوا عن أي اتصال بالنساء وعن المشاركة في الجنائز.

٦٠ *Supra*, p. 133.

٦١ *Heb*, ix. 22.

٦٢ اللاؤين ١٤/١٧، ١٧/١٤، ٥١.

٦٣ العدد ١٩/١٧.

وهي حالة العرب كانت المرأة أيضا تقلد بقطعة من روث الإبل، ٦٤ *Supra*, p. 422، والرجح أنها كان يفترض تحولها إلى وعاء لنجاستها؛ أو كانت تفترض ظافرها أو تجز خصلة من شعرها (انظر سفر التثنية ٢١/١٢) حيث ييدو أن هذه الأجزاء باعتبارها من أصم أجزاء من البدن (2) يفترض أن الروح التجسسة تترك فيها؛ أو كانت تدهن نفسها بالعطور، أي بأداة مقدسة، أو تحك جسمها في حمار أو خروف أو شاة لكي تنتقل نجاستها إلى الحيوان.

65*Supra*, p. 359 *sq.*, 423.

٦٦ هوشع ١٠/٩؛ أرمياء ٢٥/٣؛ عدرا ٩/٧؛ المزامير ٦/١٠.

٦٧ الخروج ١٤/٢١.

68*Supra*, p. 360.

٦٩ كان الاختسال واستخدام المراهم واتعمال النعال محظماً، يوماً ١/٨.

٧٠ صموئيل الأول ٧/٦؛ أشعيا ١/٣٧؛ يوئيل ٢/١٢ وما بعدها.

٧١ أشعيا ١٥/٢ وما بعدها.

٧٢ الباكون الذين يولولون على مضاجعهم في سفر هوشع ١٤/٧ كانوا في مهمة دينية. وبما أن المحرزون يرقدون على الأرض فلما تأرى أن المضاجع هي المقاعد التي كان الناس يجلسون عليها في الوليمة القرابانية (عamos ٢/٨، ٤/٦) التي تسمى مائتها بطابع الطقس القراباني لا بطابع الوليمة البهيج.

73*Supra*, p. 299 *sq.*

وكان الحداد في مصر يصاحب قرابين أخرى أيضاً، وخاصة في عيد 42.

Herod. ii. 40. 61. Herod. ii. 40. 61. انظر

٧٥ وهو ما يشبه نضح الدم في الفصح على حبة الباب وقوائمه.

٧٦ يمكن الرجوع في هذه النقطة ولكن بحدار إلى Movers, *Phoen.* i. 246 *sq*. يرتبط الجندر المجرى "أهل تهليل" بدفع الضجيج في المقام الأول (*supra*, p. 340). فلحم الحيوان الذي يقتل باسم أحد الأصنام هو "ما أهل لغير الله"؛ ويشمل التهليل (١) ذكر الذايغ لاسم الله، (٢) تهليل الجماعة المصاحب لهذا الفعل، (٣) أي نوع من التهليل الديني كامتداد لذلك. وإذا لاحظنا أن البسمة صيغة يعتذر بها الذايغ عن فعلته الجريئة وأن التهليل معناه أيضاً "التراجع نزماً" (انظر 723 Nöldeke in ZDMG. xli. 723) نتبيّن من أن التهليل لم يكن تعبيراً عن الفرح في الأصل، بل من الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتغال الفعل "أهل" من "هلال".

(Lagarde, ii. 19; Snouk Hurgronje, *Het mekaansche Deest*, p. 75) ولكن

ينبئ تتعجبه جانبها. راجع 107 Wellh. p. لزيادة من الإطلاع على الموضوع كله.
 ٧٧ العل هذا التحول كان أسهل كثيراً مما يسلو لنا، فالتهليل في الحداد وفي الفرح يسلو وكانه
 موجه لطرد التأثيرات الشريرة. فالبشر كالأطفال يصخبون حين يفرحون، إلا أن "الزغاريط" عند
 نساء الشرق ليست تعبيراً طبيعياً عن الفرح ولا يختلف حسياً عن الصوت الذي يطلقه في
 الولولة. فاللفظ العبرى "رِنَّا" يستخدم بمعنى الصراخ فرحاً والصراخ بكاءً في الصوم الديني
 (أرميا ١٤/١٢). ويستخدم الجذر في العربية بمعنى الصراخ حزناً.

٧٨ *Supra*, p. 322 *sqq.*, p. 336 *sqq.*

.٨/٨٧٩

٨٠ *Supra*, p. 321 *sqq.*

٨١ Thomson, *Masai Land*, p. 430.

٨٢ الفهرست، ص ٣٢٢. وفي مصر كان هناك صوم يسبق الطعام القرآني في ميد بوصير من
 الكبير حيث كانت الضحية شبه آدمية، 40 Herod, ii. 40.

٨٣ جلد المحرقة في التشريع اللاوي (اللاويين ٨/٧) من حق مساعد الكاهن؛ وكان يرد
 لصاحبه في حالات أخرى. وكان العرف في نرتطاجة يختلف، فمن المأباد ما كان يعطى جلد
 الذبيحة للكهنة، ومنها ما كان يعيده لصاحب القربان (CIS. Nos. 165, 167). وفي سبار
 بابل كانت أتعاب القرابين التي تدفع للكاهن تشمل الجلد (Beiträge zur Assyriologie, (vol. i. (1890) pp. 274, 286

٨٤ حزقيال ٤٣/١٨ وما بعدها، اللاويين ٨/١٥؛ حزقيال ٤٥/١٨ وما بعدها، اللاويين

.٣٣/١٦

٨٥ كانت رؤوس الشيران تعتبر روزات على الهياكل الإغريقية، ولم تكن هذه الرؤوس
 سوى بدليلاً حديثاً لرؤوس الفصحايا. وربما ترجع قرون الهيكل السامي إلى نفس هذا الأصل.
 ٨٦ Herod. iv. 188 *sqq.* ويستدل على كون الفصحايا من المأعذ من السياق، إلا أن هذا.

يتأكد بمقارنته بأبقراط (Hippocrates, ed. Littré, vi. 356).

والأمداد تطابق نظيرتها على النوب الذي ورد وصفه في التشريع اليهودي وكان لها مفهوى ديني (العدد ٣٨/١٥ وما يليها). وربما كان من أقدم أشكال الرداء ذي الأمداد "الرمط" أو "الخوف"، وهو زنار أو منطقة قصيرة من الجلد مشقوقة إلى أمداد وكانت ترتديها باتات العرب ونساؤهم ويقال أن الناس كانوا يلبسونها عند الكعبة. ومن هذا النوب البداني اشتقت الأمداد والمناطق ذات المواشي والتي ظهرت كتمام عند العرب (بريم، مرقصة؛ وكانت الأخيرة مشقوقة وغير خلالها هدب آخر)؛ فارن ذلك بالأمداد السحرية عند الرومان والتي كانت تقطع من جلد قرائب التكثير ويعتقد أن لسها يشفى العقم.

والملحوظتان الإضافيتان (و) و (ز). ويلاحظ أيضاً أن كهنة ٣١٠، pp. 293, 89*Supra*,
وادي النخيل الذين كانوا يتوارثون مناصبهم كانوا يرتلون ثياباً من الجلد ٤. (4.)
انظر "الزنار" أو "المنطقة الجلدية" التي كان يلبسها النبي عليجاه (الملوك الثاني ٨/١٨).
٩٠ كانت هذه الآنسنة تلبس عند عرب نهران في الطقوس التي حكم عليها المطران
جريجستيوس في القواعد التي استنادت لرمته (الباب ٤^٣)، يانها وثنية (Anecd. Boissonade,
. (Gr. vol. v.

91 *Dea Syria*, iv.

92 *Actes of the Leyden Congress*, ii. 1. 336 (361).

*

ملحوظات إضافية

الملحوظة الإضافية (١)

الآلهة والشياطين والتباتات والحيوانات

تهدف هذه الملحوظة الى تذليل بعض المصاعب التي تخللت الماقشات في نص الكتاب.

١. إن الأهمية التي أضفيناها على المعتقدات النبوية العربية فيما يتعلق بالجان باعتبارها تقدم دليلا على أصل الأقداس المحلية قد تبدو مبالغنا فيها حين يلاحظ أن كل الحقائق تقريبا مستقاة من فرع واحد من الساميات. وقد يسأل سائل ما الدليل على أن هذه المعتقدات الغيبية العربية تعد جزءا من العقيدة المشتركة للجنس السامي؟ ونجيب على هذا التساؤل بأن التحليل يثبت أن الفكر العربي لم يكن به شيء يميزه. فهو نفس الفكر العادي الذي لم يجده لدى كل الشعوب البدائية، ويشتمل على أنكار لاتنتهي إلا إلى العقلية البدائية. وإذا افترضنا أن هذه العقيدة نشأت بالجزيرة العربية لإسباب خاصة ومحليّة بعد انفصال سائر أفرع الجنس السامي فهذا معناه خوض كل الاحتمالات. والقليل الذي نعرفه عن الجان عند الساميين الشماليين يتفق تماما مع الحقائق العربية.

واختفت العفاريت من الديانة العبرانية ونادراً مانصادفها في التوراة إلا في الصور المجازية، ولو أن "شعيريم" (الكائنات كثيفة الشعر) و"ليليت" (عفريت الليل) عند العبرانيين تطابق الجن عند العرب تماماً (Wellh, 135).

على أية حال فالنقطة الرئيسة هي أن رؤية البدائيين للطبيعة بما تضفيه على النباتات والحيوانات العقل والسمات الخارقة والشيطانية سادت بين الساميين الشماليين وكذلك عند العرب. ومن الثابت أن وجهة النظر البدائية ظلت باقية في ممارسات السحر بعد أن نسخت في الدين نفسه؛ والمعتقدات الغبية السائدة بين الدهماء في الدول المتحضرة الحديثة ليست أكثر تقدماً عنها عند أشد الشعوب بدائية. كما أن طقوس السحر والمعتقدات النبوية السائدة بين العامة عند الساميين لا تبعد من بقايا الوثنية الرسمية المتأخرة الخاصة بالأقدس الكبري بقدر ماهي من بقايا مرحلة من المعتقدات أسبق وأشد بدائية كانت الأنماط المتأخرة من العبادات الوثنية قد طفت عليها لكنها لم تمحها. ورؤية الطبيعة التي سادت السحر السامي هي نفس الرؤية البدائية التي ثبت أنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه إيمان العرب بالجن. ومن ممارسات السحر عند السريان القدماء والتي استمرت بعد دخول المسيحية بفترة طويلة بقيت بعض الشواهد محفوظة في لوانح يعقوب الرهاوى التي نشرت بالسريانية على يد لا جارد (Lagarde, *Rel.*) Kayser, *Die iur. eccl. ant.* Leipz. 1856 (Canones Jacob's von Edessa. Leipz. 1886).

يستخدم في حالات المرض ويقضى بالبحث عن جذر نوع معين من الشوك يسمى "الزعور" وتقديم تقدمة له وتناول الطعام والشراب بجوار جذره الذي كان يعامل كضيف على الوليمة (Qu. 38). ومن النباتات الشيطانية الأخرى عند الساميين الشماليين نبات يسمى "باراس" ورد وصفه لدى جوزيفوس (Josephus. B. J. vii. 6. 3.) بأنه يفر من يحاول الإمساك به ويؤدي لمسه إلى الموت طالما كان لا يزال على جذوره في الأرض. ويبدو أن هذا النبات هو البيروح الذي يروي العرب عنه قصصاً مائلاً، وحتى الألمان القدماء كانوا يعتقدون أن روحًا تسكنه. وحين تتحدث النباتات في قصة يوئام وتتصرف كالبشر فإن هذا ليس إلا إضفاء للصفات البشرية على النباتات؛ أما الجدل بين نباتي الخباز والبيروح والذى يرويه ابن ميمون عن "الزراعة عند الأنباط" الملقن (Chwolsohn. Ssabier, ii. 459, 914) والذي يمنع الخباز من الرد على نبيها فهو مثال أصليل على الخرافات السامية القديمة. وفي مثل هذه الأمور تكون على يقين من أنه حتى من يلتفت الحكايات مثل المعتقدات الشعبية تمثيلاً سليماً. وفيما يتعلّق بالحيوانات فإن الطابع الشيطاني للأفعى في جنة عدن لأنخطه العين؛ والأفعى ليست مجرد تذكر مؤقت للشيطان، وإنما كان عقابها بلا معنى. ١. كما أن ممارسة سحر الأفعى الذي وردت الإشارة إليه مراراً وتكراراً في التوراة ترتبط بالطابع الشيطاني لهذا الكائن؛ وال فكرة القائلة بأن الحيوانات يمكن كبح جماحها بالتعاونية، كمنها مثلاً من إلذاء القطعان والكروم (يعقوب

الراهاوى، ٤٦)، تقوم على نفس الرؤية لأن السحررة يتسلطون على الشياطين والكائنات الخاضعة للشياطين.

ومن أغرب المعتقدات الغيسية السريانية مايلي. حين تغزو الديدان بستانًا تجتمع العذارى؛ فتؤخذ دودة واحدة وتعين إحدى الفتيات أما لها. وحيثما يتم البكاء على الحشرة وتدفن ويتم اقتياد الأم إلى الموضع الذي تكون فيه بقية الديدان وسط البكاء على تلكها. ثم تختفى الديدان كلها (الراهاوى، ٤٤). ومن الواضح هنا انتراض أن الحشرات تفهم وتتأثر بالمسافة التي تأثرت لصالحهم. وأساطير طور عابدين السريانية التي جمعها كل من بريم وسوسين (Prym & Socin, Göt. 1881) مليئة بالحيوانات ذات القوى الشيطانية. وكل نوع من الحيوانات في هذه الحكايات يمثل جماعة منظمة مستقلة؛ فهي تتحدى وتتصرف كالبشر، ولكن لديها قوى خارقة ولها صلات وثيقة بالجن الذين يتمثلون في الأساطير أيضا. وفي النهاية يلاحظ أن إيمان الساميين بالنذر والتطهير والاسترشاد بالحيوانات يتميّز إلى نفس النوعية من الأفكار. فالنذر ليست رموزاً عمياء؛ والحيوانات تعرف ماذا تقول النذر للبشر.

٢. لو صبح الرأى الوارد بالنص قد يبرز التساؤل عن السبب في عدم وجود شواهد مباشرة ومتقدمة على الطوطمية السامية. وقد يقول قائل إنك ذكرت أن بقايا الرؤية البدائية القديمة للطبيعة والتي تتفق مع الطوطمية لازالت مشهودة بوضوح في رؤية الساميين عن الأرواح الشيطانية. إلا أن تلك الرؤية عند

الشعوب البدائية تربط عادة بالاعتقاد بأن نوعاً واحداً من الشياطين - أو بالأحرى فصيلة واحدة من النبات أو الحيوان له سمات شيطانية - يتحالف مع إحدى عشائر البشر. فكيف يتفق هذا مع الحقائق العربية التي تبدو فيها الشياطين أو الحيوانات الشيطانية عادة كأعداء للبشر؟ والإجابة العامة على هذه المعضلة هي أن الطواغط أو الكائنات الشيطانية الخيرة سرعان ما كانت تتحول إلى آلهة حين يسمو البشر على الهمجية الخالصة؛ في حين أن الكائنات الشريرة التي تخرج عن دائرة الحياة البشرية المنظمة لا تتأثر بالتقدم الاجتماعي بصورة مباشرة وتستعيد سماتها البدائية دون أن يطرأ عليها أي تغيير. وحين يعتبر البشر أن هناك خللاً دم تربطهم بفصيلة ما من فصائل الحيوان فإن كل تقدم يطرأ على نظرتهم لأنفسهم تؤثر على رؤيتهم للحيوانات المقدسة. وحين يرون في إلههم جداً أعلى لجنسهم فلابد لهم أيضاً أن يعتبروه جداً لحيواناتهم الطوطمية وينبئون إلى تصوره على هيئة حيوان. ويركز الإله الحيوان على شخصه الاحترام الذي كان يوجه لكل حيوانات الفصيلة الطوطمية. وفي النهاية فإن الإله الحيوان الذي يتميز بالعديد من سمات البشر باعتباره كائناً شيطانياً يتحول إلى إله ذاتي صفات آدمية وتتراجع صفاته الحيوانية إلى الوراء. ولكن ما كان لشيء كهذا أن يحدث للحيوانات الشيطانية التي تظل خارج هذه الدائرة ولا يتم إدخالها في علاقة إخوة مع البشر. فتبقى كما كانت إلى أن يحدث تقدم تنويري - وهو تقدم بطئٍ عند القاعدة العربية من أي جنس - فيجردتها تدريجياً من سماتها الخارقة. لذا

فمن الطبيعي أن الإيمان بالأرواح المعادية من فصائل النبات أو الحيوان تظل باقية لمدة طويلة بعد أن تكون الفصائل الحية قد أفسحت المجال للألهة الفردية بعد أن تفقد كثيراً من صلاتها الطوطمية الأصلية. وفي المرحلة التي كانت أشد الشعوب السامية بدائية قد بلغتها حين عرفت حيوان لأول مرة لم يكن من المتوقع أن نعثر على أمثلة على الطوطمية في شكل خالص وبدائي. ومانتظر العثور عليه هو بقايا متفرقة من الأفكار الطوطمية في صورة ارتباط بين بعض فصائل الحيوان من ناحية وبعض القبائل والجماعات الدينية وإلهاهم من ناحية أخرى. وليس هناك نقص في هذه الشواهد في تاريخ الساميين القديم كما سرر. وسنكتفي حالياً بإيراد بعض الشواهد المباشرة على صلة القربي أو الأخوة بين جماعات البشر وفصائل الحيوان. يروى ابن المجاور أن بني حارث وهي قبيلة من جنوب الجزيرة العربية حين كانوا يمثرون على غزال ميت كانوا يغسلونه ويكتفونه ويدفونه وتقيم القبيلة كلها الحداد عليه سبعة أيام (Sprenger, *Poststrouten*, p. 151). ويتم دفن الحيوان كما يدفن البشر ويقام الحداد عليه كما يقام على أحد أبناء العشيرة. والوَيْرُ (الأرنب البري في التوراة) عند عرب سيناء يعتبر أخاً للإنسان، ويروى أن من يأكل لحمه لا يرى أباً وأمه من بعد. وفي الطقوس السرية لأهل حران كان الأتباع يعتبرون الكلاب والغربان والتمل إخوة لهم (الفهرست، ٣٢٦). وفي بعلبك كان الإله الجد الأكبر للمدينة إخوة لهم (انظر *Damascius, Vit. Isid.* 203؛ يعبد في هيئة أسد) (γενναϊος).

يَعْلُلُ فِي, *Aram. Pflanzennamen*, p. 406; G. Hoffmann, *Phoen. Inschr.* 1889, p. 27 من الأفاعي الصغيرة تهاجم الغرباء لكنها لا تتحرش بالأهالي (.) *Mir. Ausc.* sq. 149, وهو ما يفترض في الحيوان الطوطم أن يفعله.

٣. لو كانت أقدس ألهات في الأصل مساكن لعدد وافر من الجن فلابد أن تتوسع العثور على أثر للفكرة القائلة بأن الموضع المقدس لا يسكنه إلا واحد، بل عدد من السكان المقدسين. ولو نشأت العلاقة بين جماعة الآباء وقدس الإله في مرحلة الفكر الطوطمي حين كان سكانه المقدسون لا يزالون من الحيوانات الحقيقية لتضاعفت أعداد حيوانات الفصيلة المقدسة لتركتها تتكاثر دون المساس بها في المنطقة المقدسة ولظل الإله الفرد للحرم بمنبة أب وراعٍ لكل الحيوانات منبني جنسه بعد أن تم تمييزه من بين عدد لا يحصى من الكائنات الطوطمية. لذا فإننا نجد أن الأقدسات السامية كانت تأوي للعديد من فصائل الحيوانات المقدسة، كحمام عشتار وغزلان تبالة ومكة وغيرها. ولكن إذا نجينا ذلك جانباً تتوسع أن نعثر على آثار للتعددية الناصفة في مفهوم الإله باعتباره مرتبطاً بمواضع خاصة ولا نسمع كثيراً عن الإله بوصفه من آلهة أحد المواضع، وليس يعني وجود عدد محدد من الآلهة المتفردة، بل بنفس الإبهام الذي يميز الفكرة عن الجن. ونعتقد من جانينا أن هذه هي الفكرة التي يقوم عليها الاستخدام العبرى للفظ "إلوهيم" بصفة الجمع والاستخدام الفينيقي للفظ

"إِلَمْ" بصيغة المفرد (انظر Hoffmann, *op. cit.* p. 17 *sqqq.*). وإذا اكتفينا بإرجاع ذلك إلى تعددية الآلهة البدائية كما يفعل البعض فإن هذا لا يفسر كيفية استخدام صيغة الجمع للإشارة إلى إله واحد. ولكن لو كان "الإِلَهُمْ" الخالص بأحد الموضع يقصد به كل سكانه المقدسين باعتبارهم عدداً من الكائنات التي لا يتميز أحدها عن الآخر، لتلي ذلك التحول إلى استخدام صيغة الجمع للدلالة على معنى المفرد بصورة طبيعية بمجرد أن يفسح هذا المفهوم غير المحدد المجال لنكرة وجود إله فرد للحرم المقدس. كما أن الصيغة الأصلية للجمع غير المحدد للفظ "إِلَهُمْ" تبدو واضحة في مفهوم الملائكة باعتبارهم "بَنِي إِلَهِمْ" (أبناء إِلَهِمْ)، وهو ما يعني في التشبيه اللغوي "كائنات من نوع إِلَهِمْ". و "أَبْنَاءَ الرَّبِّ" في التوراة يمثلون الحاشية السماوية، وحين يتجلّى أحد الملائكة على الأرض فإنه يظهر وحده وفي مهمة خاصة. ولكن في بعض من أقدم الكتابات العبرية نجد أن الملائكة تترد على الموضع المقدسة كبيت إيل وسماهنيام دون أن يكون لديها رسالة تبلغها (التكوبين ٢٨، ١٢، ٢/٣٢). ويتبّع من سفر التكوبين (٤، ٢، ٦) أن الملائكة يوصفهم "أَبْنَاءَ الرَّبِّ" يمثلون جزءاً من الأساطير السامية القديمة لأن أبناء الرّب الذين يتزوجون بنيات البشر ليس لهم مكان في ديانة العهد القديم، والأرجح أن الأسطورة مأخوذة من نسخة أدنى مرتبة من الديانات؛ وربما كانت أسطورة محلية تتعلق بجبل حِرْمُون (B. Ewald, *vi. 6* وشروع هيلاري على المزامير ١٣٣).

ويشير إيوالد (Ewald, *vi. 6* وشروع هيلاري على المزامير ١٣٣).

(Lehre der Bibel , ii. 283) الى أن المقصود ما ورد بسفر التكوان (٣٢-٣٠) هو أن الملائكة ليس لهم اسم، أي ليست لهم فردية تمييزه؛ فهو مجرد فرد من طبقة؛ ولكن في مسارعته نجد أن يعقوب يصارع «الوهيم» (انظر هو شع ٤/١٢).

ويكن الرجوع لنولديكه (ZDMG , xli. 717) للتعرف على أن لفظ «جن» العربي ليس لفظاً دخيلاً كما يفترض أحياناً.

*

الملحوظة الإضافية (ب)

القدسية والنجاسة والمحرمات

هناك العديد من الصيغ المقابلة بين المحرمات البدائية والقواعد السامية الخاصة بالقدسية والنجاسة ستعرض لنا من حين لآخر؛ ولكن قد يكون من الأجدى أن نورد في هذا الموضع بعض الشواهد المفصلة التي تدل على أن كلاً منها يصعب تمييزه عن الآخر في الأصل.

هناك سمة مشتركة تجمع بين المقدسات والنجاسات، وهي أن هناك في كلتا الحالتين بعض القيود على استخدام البشر وملامستهم لها، وأن خرق هذه القيود تترجم عنه مخاطر خارقة. والفارق بين الاثنين يبدو لا في علاقتهما بحياة الإنسان العادلة، بل في علاقتهما بالآلهة. فالمقدسات ليست متاحة للإنسان، لأنها تنتهي للآلهة؛ أما النجاسة فتتجنبها البشر ونقا لرؤيه الديانات السامية

المتأخرة لأنها مكرورة عند الإله وبالتالي فهي محمرة على قدره أو أتباعه أو على أرضه. ولكن لاشك في أن هذا التفسير ليس بدائيًا حين نأخذ في اعتبارنا أن الأفعال التي تسبب النجاسة هي نفس الأفعال التي تضع الإنسان في دائرة المحرمات عند الشعوب البدائية، وأن هذه الأفعال لإرادية وبريئة في الغالب، بل إنها ضرورية للمجتمع. لذا فإن البدائي يفرض الحرمة على المرأة في نفسها وحيضها وعلى الرجل إن لامس جثة ميت، وهو مالاً علاقه له باحترام الآلهة، بل لمجرد أن الولادة وكل ما يتصل بتكرار الأنواع من ناحية، والمرض والموت من ناحية أخرى تدخل في نظره ضمن أفعال قوى خارقة من نوع شديد الخطط. وإن سعى إلى التعليل فهو يسعى إليه بافتراض وجود أرواح لها قوى خارقة في مثل هذه المناسبات؛ وهو في كل الأحوال يرى في الأشخاص المعينين مصادر خطر غامض يحمل كل سمات مرض معدٍ قد يصيب الآخرين مالم تتحدد التدابير الوقائية اللازمة. وهذا ليس من العلم في شيء لكنه أمر واضح ويشكل أساس نسق سلوكي؛ بينما لمجد أن قواعد النجاسة حين يعتقد أنها تقوم على إرادة الآلهة فإنها لا تخلي من التعسف والخواه. وارتبط مثل هذه المحرمات بقوانين النجاسة تظاهر في أجل صورها حين نلاحظ أن النجاسة تعامل وكأنها عدوى ينبغي إزالتها أو القضاء عليها بالوسائل الحسية. ولنأخذ مثلاً قواعد النجاسة الناتجة عن جثث الهوام بسفر اللاويين ١١/٣٢ وما يبعدها؛ فلابد من غسل كل ماتلمسه؛ والماء حيث لا يصبح نجساً وقد ينشر المعدوى؛ بل إن النجاسة

إذا أصابت وعاء من الخزف فيفترض أنها تخلل مسامه ويستحيل إزالتها، وبالتالي فلابد من كسر الوعاء. ومثل هذه القواعد لاشأن لها بروح الديانة العبرانية؛ ولايمكن أن تكون سوى بقايا خرافات بدائية كتلك التي كان يؤمن بها البدائى الذى يتحاشى دم النجاسة وما إليه باعتباره جرثومة خارقة وخطيرة. ويتبين قدم المحرمات العبرانية من عودة بعضها إلى الظهور فى الجزيرة العربية؛ قارن مثلا بين سفر التثنية ١٢/٢١، ١٣، والطقوس العربية الخاصة بياز الله النجاسة الترملي (*supra*, pp. 422, 428, n.). فالطقوس فى النمط العربى من نوع بدائى صرف؛ فكان الخطر الماحق الذى يتهدد أى رجل إذا تزوج بالأرملة ينتقل بصورة مادية بحثة إلى أى حيوان أو طير يعتقد أنه يموت نتيجة لذلك. وكل ذلك الحال فى شريعة تطهير الأبرص (اللاؤين ٤/٤ وما بعدها) حيث تنتقل النجاسة إلى عصفور يطير بعيدا به؛ وتأمل أيضا طقس كيش الفداء. ونجاسة الحيض كان معترفا بها عند كل الساميين^٣ وعند كل الشعوب البدائية والقديمة. وترتبط هذه النجاسة حاليا عند الشعوب البدائية بالفكرة التى ترى أن دم الحيض خطير على الإنسان، وحتى الرومان كانوا يعتقدون أنه 'ملئ بالصفات المميتة' (Pliny, *H. N.* . vii. 64). وهناك خرافات مماثلة لاذلال شائعة حاليا بين العرب حيث لايزال هناك كثير من القوى الخارقة تنسب للمرأة فى هذه الحالة (القزويني، ج ١، ص ٣٦٥). لذا فإن الحرمة السامية فى هذه الحالة تشبه الحرمة البدائية تماما؛ ولاشأن لها باحترام الآلهة، بل إنها تتبع من الخوف من التأثيرات

الخارقة المرتبطة بالحالة الجسمانية للمرأة. كما تتضح حرمة الأشياء النجسة بناء على القوى الخارقة الكامنة فيها من حقيقة فحواها أن هذه الأشياء تصل إلى أوج قوتها في السحر؛ فدم الحيض من أقوى التعاوين عند معظم الشعوب، وكذلك كان عند العرب (القرزويني). وبين لهاوزن مدى عمق الصلة بين مفاهيم التمام والخل (Heid. p. 143)، إلا أنه لم يوضح أن الأشياء النجسة لا تقل قوة في تأثيرها، فمثل هذه التمام تسمى عند العرب "نجسة" أو "منجسة"؛ ويرى أن العرب الوثنيين كانوا يربطون الأشياء النجسة وعظام الموتى وخرق الطمث حول خصور الأطفال لتجنب الجن والحسد (القاموس)؛ انظر بعروب الراوی، ٤٣.

وقد سبق أن رأينا في حالة الخنزير أن تحريره أكل لحم بعض الحيوانات يعزى في ديانات الساميين المتأخرة إلى وقوعها في منطقة وسط بين التجاسة والقدسية. ولاستطيع أن نوضح هذه النقطة إلا حين نأتي للحديث عن القرابان حيث يرجح أن تكون معظم هذه القيود إن لم يكن كلها موازية للحرمة التي تفرضها الطرطيسية على أكل لحم الحيوانات المقدسة. وفي نفس الوقت قد يلاحظ أن هذا التحرير ينصح عن أصله البدائى بطبيعة العقوبة الخارقة التي تنسب إليه. وإذا كانت عشيرة الأيل من قبائل أو ماها تعتقد أن لحم الأيل لا يؤكل إلا إذا ظهرت البشرى على أجسامها، فكذلك الحال عند السريان حيث كانوا يعتبرون السمك مقدساً بالنسبة للإله أنارجاتيس ويعتقدون أن من يأكل

لحمه تصيبه القرحة والانتفاخ والهزال.^٤ وعقاب مثل هذه الفعلة الشناء في كلتا الحالتين ليست حكماً إلهياً بالمعنى المعروف لنا، بل تنشأ مباشرة عن التأثيرات الشريرة الكامنة في الشيء المحرم نفسه حيث يعتقد أنه يثار لنفسه من الآثم أو شيء من هذا القبيل. ويفتق مع هذا أن الحيوانات الأشد نجاسة مثلك قوى سحرية؛ فكان الخنزير الذي كان العرب والعبرانيون والسريان يمتنعون عن أكل لحمه (38) Sozomen, vi. (القزويني، ج ١، ص ٣٩٣).

إن افتقار تشريعات النجاسة للعقلانية والمنطق من وجهة نظر آية ديانة روحانية أو حتى من وجهة النظر الوثنية المتأخرة يعد أمراً واضحاً لدرجة تحتم اعتبارها من بقايا نمط قديم من العقائد والمجتمعات. لذا فإن أي باحث في التاريخ لا يستطيع أن يرفض تصنيفها ضمن المحرمات البدائية. ويبدو أن المحاولات الرامية لتفسيرها بغير ذلك والتي نصادفها هنا وهناك تتصر على بعض الكتاب من يعتمدون على الحدس ولادراية لهم بالسمات العامة للفكر والعقيدة في المجتمعات البدائية. أما بالنسبة للأشياء المقدسة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي الأشياء المتعلقة بعبادة الآلهة وخدمتها بصورة مباشرة فتترضها مشكلات أكثر؛ فالكثير من تشريعات القدسية قد يبدو أن لها معنى معقولاً حتى في الأبعاد الأرقى من الديانات وأنها تجد تفسيرها الصحيح في عادات المجتمعات المقدمة ومعتقداتها. وأكثر الآراء شيوعاً عن المغزى من تقييد حرية

الإنسان في استعمال الأشياء المقدسة في الحاضر هو أن الأشياء المقدسة ملك للإله، لذا فإننا نسعى (*supra*, p. 142 *sq.*) إلى توضيح أن فكرة الملكية لا تكفي لتفسير حقائق الحال. فممتلكات الإنسان تشمل أشياء له فيها حق كامل؛ أما في الأشياء المقدسة فللابتعاد حقوقها فيها وكذلك الآلهة ولو أن حقوقها تخضع لقيود محددة. والمالك ملزم باحترام ملكية الآخرين في حفظ حقوقه؛ إلا أن مبدأ القدسية كما نجده في شريعة الحرم يمكن استغلاله لإبطال امتيازات الملكية البشرية. والقدسية في هذا المقام تضاهي الحرمة تماماً. والفكرة القائلة بأن بعض الأشياء محظمة بالنسبة لأحد الآلهة أو أحد الرؤساء ليس لها معنى إلا أنه باعتباره الأقوى، بل باعتباره ذا قوة خارقة، لا يسمح لأحد بالتلاعب بها. ولتطبيق الحرمة ليس من الضروري أن تكون هناك ملكية مسبقة من جانب الإله أو الرئيس؛ وقد تتحول طبيات الآخرين إلى حرمات وتنتقل إلى مالكيها الأصلي بمجرد الاتصال بالكيان المقدس أو ملامسة الأشياء المقدسة. وحتى الأرض التي يطأها أحد ملوك تامتي كانت تتحول إلى حرمة بنفس الصورة التي كان أي موضع يتجلى فيه الإله يكتسب قدسيّة عند الساميّين. ولم تكن حرمة استعمال الإنسان لأحد الأشياء تعنى ملاعنته لاستعمال الإله أو الكيان المقدس بالضرورة؛ والفكرة الجمودية هي أن استعمال البشر العاديين لهذا الشيء غير مأمون العواقب؛ فقد أصابته عدوى القدسية إن صحيحة التعبير، وبالتالي يتحول إلى مصدر جديد لخطر غبي. وهنا أيضاً نجد أن قواعد القدسية

عند السامين تدل بوضوح على أصلها في أحد أنساق الحرمات؛ فالنفرة بين الأشياء المقدسة باعتبارها تصلح لاستعمال الآلهة والأشياء النجسة باعتبارها محرمة على البشر لانطبق بصورة ثابتة، وتظل هناك بقايا من رؤية تعتبر القدسية معدية كالنجاسة وأن الأشياء التي ينبغي الإبقاء عليها للاستعمال العادي يجب أن تحفظ بمعزل عن عدوى القدسية. وقتل الإبل عند العرب مثلاً دليلاً على الأشياء التي لا شirk في قدسيتها لكنها لا تستخدم في خدمة الإله. إلا أنها تجد عند بني إسرائيل القديمة مثيل ذلك. فبمقتضى التشريع التأخير (اللاوين ٢٧/٢٧) كانت باكسورة نتاج الماشية التي لم يكن من الممكن التقرب بها ولا يحرض صاحبها على استردادها تابع لصالح قدس الإله، أما في التشريع القديم (الخروج ١٣/١٣، ٢٠/٣٤) فكان يسم كسر عنقها، وهو قانون أقل إنسانية من نظيره العربي حيث كانت الحيوانات المحرم على الإنسان استخدامها تطلق حرة.^٥

وهناك كثرة من الآثار الدالة على عدوى القدسية، وهي آثار تشبه الحرمة تماماً. فكانت الحمامات عند السريان على درجة فائقة من القدسية، وكان من يلامسها يصبح محرماً ملدة يوم (Dea Syria , liv). وفي سفر أشعيا ٥/٦5 يحذر الكهنة الوثنيون المشاهدين من الدنو منهم حتى لاتصيبهم الحرمة.^٦ ولحم القدسية العبرانية وهو مقدس من الدرجة الأولى ينقل حرمة لكل من يلمسه، وإذا سقطت قطرة واحدة من الدم على ثوب فلابد من غسله، أى لابد من إزالة

القدسية في مكان مقدس؛ في حين أن الوعاء الخزفي الذي يخضلي فيه القربان لا بد من كسره كما هو الحال حين تسقط حشرة ميتة في وعاء فنجسنه (اللاويين ٢٧/٦ وما بعدها (الفقرة ٢٠ وما بعدها في النص العبرى؛ انظر اللاويين ٢٦/٢٨، ٢٦). وفي مكة في عصر الوثنية كان البدو يطوفون حول الكعبة إما عراة أو في ثياب مستعارة من أحد الحُمس، أى الجماعة الدينية بالمدينة المقدسة. وبين المهاوزن أن هذا العرف لم يكن قاصرا على مكة، ففي قدس الجلسات كانت عادة صاحب القربان أن يستعيض رداء من الكاهن؛ ونجد نفس هذه العادة في عبادة بعل صور (الملوك الثاني ١٠/٢٢)، وهو ما قد نصيّف إليه أن داود في سفر صموئيل الثاني ٦/١٤ كان يرتدي "أنود" الكهنوت في عيد إدخال التابوت. وكان قد خلع ثيابه العادية لأن ميكال وصفت فعلته بأنها تعريض فاضح لشخصه؛ انظر أيضا صموئيل الأول ١٩/٢٤. وتفسر العادة المكية بأنهم ما كانوا ليقيموا الطقس الديني وهم في ثياب ملطخة بالخطيئة، إلا إن السبب الحقيقي مختلف تماما. فيبدو أن البعض كان يطوف بثيابه العادية أحيانا، ولكن في هذه الحالة لم يكن يستطيع أن يلبسها أو يبعها مرة أخرى، بل كان عليه أن يتركها على بوابة الحرم (الأزرقى، ص ١٢٥؛ ابن هشام، ص ١٢٨). وقد أصبحت "حرما" (كما يدل البيت الذى يورده ابن هشام) بدخولها للمكان المقدس. ولو بقى هناك أى شك في صحة هذا التفسير فهو يزول بالاستشهاد بفقرة وردت بكتاب "المناطق الجنوبيّة من نيوزيلندا" لشورتلاند (Shortland,

(*Southern Districts of New Zealand* , p. 293 sq.

الأستاذ فريزر. يقول شورتنلاند:

‘لم يكن للعبد أو لغيره من غير المقدسين أن يدخل موضعًا مقدساً دون أن يخلع عنه ثيابه؛ لأن الثياب باكتسابها للقدسية بمجرد دخولها نطاق الموضع المقدس لن يكون لها أى نفع بالنسبة له من بعد في حياته العادي.’⁷

وفي حالة التوب إن كان ملطخاً بدم تقدمة الخطيبة تجد أن الحرمات الناجمة عن الاتصال بالأشياء المقدسة يمكن إزالتها بالغسل كنظيرتها الناجمة عن الاتصال بالجاسة. وبينما الصورة تجد أن الاتصال بكتاب مقدس أو تبيمه عند اليهود ‘كان ينجس اليدين’ ويقتضي الغسل، وكان كبير الكهنة في يوم الغفران يغتسل بالماء ليس قبل ارتداء الثياب المقدسة وحسب، بل حين يخلعها أيضًا (اللاوين ١٦ / ٢٤؛ انظر المثنا، يوماً ٨ / ٤). ويؤخذ مثل هذا الغسل عند الشعوب البدائية على أنه يقصد به الإزالة المادية الحرافية لبداً الحمرة المعدى، وكل تأويلاته الرمزية لم تكن إلا محاولة بذلت في المراحل المتأخرة من تطور الدين لتبرير التمسك بالطقوس القديمة.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لإيضاح استحالة فصل عقيدة القدسية والنجاسة عند الساميين عن نسق الحرمة. وإن كان هناك من لم يقتصر بهذه الأمثلة فإن يقنعه المزيد منها. ولكن لما كان الموضوع غريباً في حد ذاته وقد يلقى الضوء

على بعض العادات الفاسدة فإننا نتهي هذا الجزء من الموضوع ببعض الملحوظات الإضافية ذات الطابع الحدسي عن الثياب التي كانت ترتدي بالحرم. واستخدام الكهنة لثياب خاصة للقيام بالمهام الدينية من العادات الواسعة الانتشار ولها صلات لا يمكن تناولها إلا حين في سياق الحديث عن القربان.⁸ ولكن من المؤكد أن كل إنسان كان كامنا لنفسه في الأصل، ولم يكن الطقس الذي كان الكهنة يؤدونه في العصور اللاحقة إلا تطورا لما كان يؤديه الآباء جميرا في الأصل. وفيما يتعلق بالثياب جرت العادة بالفرق بين ثياب الحياة اليومية وثياب المناسبات الدينية. فكان العبرانيون حين يمثلون في حضرة الإله إما يغسلون ثيابهم (خروج ١٩ / ١٠) أو يغيرونها (التكوين ٢ / ٣٥) أى أنهم كانوا يرتدون أبهى حلائمهم، وكانت النساء يتزين بالحللى (موشע ٢ / ١٣)؛ انظر وصف سوزو من لعيد ممر (Sozomen, *H. E.* ii. 4).

وكان الهدف من غسل الثياب إزالة آية نجاسة محتمل وجودها بالطبع، وفي سفر التكوين ٢ / ٣٥ نجد أن تغيير الثياب له نفس الهدف. إلا أن الأمثلة التي أوردناها من قبل تبين أن أهمية عدم الدخول إلى الحرم بأية نجاسة كانت تقابلها ضرورة عدم الخروج إلى الحياة العادية بأية دلائل على الاتصال بالمواضيع والأشياء المقدسة. وكما كانت كل المناسبات الاحتفالية في القدم تعدد مناسبات مقدسة يمكن انتراض أن أفضل الثياب كانت أيضا ثيابا مقدسة تخصص لأغراض احتفالية. فكانت تعطر (التكوين ٢٧ / ١٥، ٢٧)، وكان العطر عند

الساميين من المقدسات (Pliny, xii. 54) ويتم استخدامه في عمليات التطهير (Herod. i. 198) ويرش على كل من كانوا يقفون أمام الهيكل حسب الطقس الفينيقي بثيابهم الطويلة الفاخرة وعليها شريط وردي يدل على المناصب الدينية (Silius, iii. 23 *sqq.*; Herodian, v. 5. 10) وكانت النساء تزين بها في الحرم ذات طابع مقدس أيضاً، واللفظ السرياني للقرط هو "كُداشا" أي "الشيء المقدس" ^٩ وكانت الخلع بصفة عامة تستخدم كتمائم. ^{١٠} من ثم فإن الثياب المقدسة والثياب الاحتفالية شيء واحد، وبالتالي يمكن افتراض أن الثياب الفاخرة في العصور الأولى كانت تعني الثياب المحرم استخدامها لأغراض الحياة العادية. إلا أن القاعدة العريضة من الناس في أول مجتمع فقير لم يكن بوسعها الاحتفاظ بحلة خاصة للمناسبات الدينية. ومثل هؤلاء كانوا إما يغسلون ثيابهم بعد أيام متناسبة دينية خاصة وقبلها (اللاروين ٦/٢٧، ٢٦/٢٨) أو يستعيرون ثياباً دينية. ولم يكن من الممكن غسل النعال إلا إذا كانت من قماش كما هو الحال في الثياب الدينية الفينيقية التي يصفها هيروديان؛ لذا كان يتم خلعها قبل وطأ الأرض المقدسة (الخروج ٣/٥؛

يشوع ٥/١٥)

ومن الأعراف العبرانية الأخرى التي يمكن الإشارة إليها هنا التحرير (حرير بالعبرية) الذي كان يتم بمقتضاه الحكم على الأئم وأعductاء الجماعة والإله بالتحرير بالهلاك النهائي. والتحرير شكل من أشكال التكritis للإله

(ميخا ٤/١٣؛ اللاويين ٢٧/٢٨ وما بعدها). إلا أنه كان في أقدم العصور العبرانية يعني ضمانتها الهلاك النهائي لا للمعنين وحدهم، بل لمتلكاتهم أيضاً؛ وكانت المعادن فقط هي التي تودع بخزانة بيت الرب بعد إحراقها بالنار (يشوع ٦/٦، ٢٤/٧؛ صموئيل الأول ١٥). وحتى الماشية لم يكن يتم التقرب بها، بل كانت تذبح فقط، والمدينة المحرمة أو المكرسة يجب ألا يعاد بناؤها (الثنية ١٦/١٣؛ يشوع ٦/٢٦). وكان مثل هذا التحرير بمثابة حرمة تفرض خوفاً من العقاب الشبيه (الملوك الأول ١٦/٣٤)، وكما هو الحال في الحرمة، كان الخطر الناجم عنه معدياً (الثنية ٧/٢٦؛ يشوع ٧)؛ فمن يدخل بيته شيئاً محرماً يقع هو نفسه تحت طائلة التحرير.

الملحوظة الإضافية (ج)

تحريم الجماع

طبقاً لما ورد عند هيرودوت (ii. 64) فإن كل الشعوب عدا والمصريين والإغريق *ανιοταμενοι αλουτοι εν τροισι και απο γυναικων ανιοταμενοι αλουτοι εδερχονται*. وهذا دليل على ما كان المصريون والإغريق يمارسونه؛ إلا أن حكمه علىسائر الشعوب يفتقر إلى الدقة، على الأقل فيما يتعلق بالساميين وبعض أجزاء آسيا الصغرى^{١٣} من كانت دياناتهم بها الكثير من العناصر المشتركة مع عقيدتهم. وفيما يتعلق بالدليل فهو يصل إلى نفس الشيء سواء علمنا أن بعض الأفعال كانت محترمة بقدس الإله وعلى الحجيج التوجهن لقدس الإله، أو أن أحداً لم يكن يستطيع أن يدخل الحرم دون أن ينطهر بعد ارتكاب هذه الأفعال. فنجد أن الجماع عند العرب كان محظياً على حجيج مكة. ونفس هذه القاعدة كانت سائدة عند المنيين فيما يتعلق بالمنصب المقدس لجامع البخور (Pliny, H. N. xii. 54). ونجد عند العبرانيين التحريم مقترباً بالتجلي الإلهي في سيناء (الخروج ١٩ / ٥). ويتناول الخبز المقدس (صوماً) الأول ٢١ / ٥؛ ويؤكّد سوزومون (ii. 4) على ذلك بالنسبة للعيد الوثني في مَسْرَر؛ ويطالعنا هيرودوت نفسه بأن كل فعل يتعلق بالزواج عند السابطين والعرب كان يعقبه الاغتسال مباشرةً، بل أحياناً ما يعقبه التطهير بحرق البخور.

كما يحدث بالسودان (Herod. i. 198). وهذا التحرير ليس موجها ضد الفجور، فهو ينطبق على الأزواج؛ كما أنه لا ينبع من الزهد، فقد كانت معابد آلهة الساميين تعج بالعاهرات المقدسات منهن يحرصن على الاختلاء برفاقهن خارج نطاق الحرم المقدس (Herod. i. 199؛ انظر هوش ١٤/٤ وهي فقرة تتفق في التعبير بصورة تدعى للدهشة مع ما ورد بالخمسة (ص ٥٩٩، البيت الثاني) حيث تشير العبارة إلى ممارسة العرب للفجور خارج نطاق الحرم مباشرة).

واسع نطاق هذا التحرير ليشمل المحاربين حين يخرجون في حملة سائدة عند الشعوب البدائية، ونعلم أنه كان سائدة عند العرب وظل قائما حتى القرن الثاني بعد الهجرة؛ انظر الأغاني ج ١٤، ص ٦٧ (الطبرى، ط كوسى بجارت، ج ١، ص ١٤٤)؛ الأخطل، ديوان، ص ١٢٠؛ المسمودى، ج ٦، ص ٦٣-٦٥ Fr. ٤٦٥-٤٦٣. ويرد الحديث عن الحرب والمحاربين في المهد القديم باعتبارهم محربين، وهو ما يبدو على صلة بإقامة الاحتفالات عند بدء حملة وبالفكرة القائلة بأن الحرب مهمة مقدسة وأن المعسكر موضع مقدس (الشنية ٢٣-١٥/١٥). ولا سبيل إلى التأكيد على أن معاشرة النساء كانت تتطبق على المحاربين عند بنى إسرائيل الأقدامين، ولكن يبدو من سفر الشنية ١١، ١٠/٢٣ أنه كان كذلك إذا قورن بما ورد بسفر صموئيل الأول ٦/٢١، ٥، ٦ وصموئيل الثاني ١١/١١. فالفقرة في صموئيل الأول تدعو إلى التعليق. ويبعد أن النص

يمكن ترجمته كما هو إذا ما أخذنا الكلمة 'يقرش' على أنها بضميمة الجماع، وهو أمر ممكن بدون إضافة 'و'. فيقول داود: «إن النساء قد منعت عنا منذ أمس وما قبله عند خروجي، وأمتعة الغلمان مقدسة وهو على نوع محلل، (الأمثال ٢١/٢٧) واليوم أيضاً يتندس بالآية». فداود يفرق بين الحملة من النوع العادي وتلك التي كانت تبدأ بإحرام المحاربين ومتاعهم. ويشير إلى أن خروجه هنا ينتمي إلى النوع الثاني وأن طقس الإحرام يبدأ بمجرد أن يتضمن إلى رجاله؛ لكنه يذكر الكاهن بأنه قد اعتاد أن يفرض قواعد الطهر حتى في العملات العادية. وقد يترجم لفظ عصوراً بمعنى 'محرم' حيث يبدو واضحاً أنه تعبير اصطلاحي. وهكذا فنى سفر إرمياه ٣٦/٥ «أنا عَصُورٌ لا أُندرُ أَنْ أَدْخُلَ بَيْتَ الرَّبِّ» لاتعني 'أنا محبوس' (انظر الفقرة ١٩)، بل تعنى 'أنا محروم على دخول بيت الرب بتجاهسه'. ونعتقد من جانبنا أن عبارة عَسُورٌ وعزوّب العبرية، وهي من العبارات التي تصنف إلى طبقتين يندرج كل شخص ضمن واحدة منها، معناها 'المحروم والحر'؛ انظر أيضاً لفظ نعسر العبرى بسفر صموئيل الأول ٧/٢١ ولفظ عَصُوراً (محصور). فنجد نفس المعنى في لفظ نعسر العربى ينطبق على فتاة يتم حبسها بمقتضى الإحرام، وهو ما كان يطبق على الفتيات في سن البلوغ عند معظم الشعوب القديمة.

الملحوظة الإضافية (ء)

المفزي الجنسي المفترض للأنصاب والأعمدة المقدسة

إن القول بأن النصب والأعمدة عند الساميين هي رموز جنسية من الآراء التي تحظى بقدر من الانتشار بتأثير من موفرز؛ إلا أن الدليل على ذلك ضعيف كما هو الحال في أغلب نظريات هذا الكاتب. إذ يستند موفرز في حديثه عن الحقبة قبل الهيلينية إلى سفرى الملوك الأول ١٣/١٥ وأخبار الأيام الثاني ١٦/١٥ حيث يحلو حدو الترجمة اللاتينية لكتاب المقدس في اعتبار أن كلمة مفلاست تتعنى "مثال سارية" (simulacrum Priapi)؛ إلا أن هذا مجرد حدس لا تؤكده النسخ القديمة الأخرى. كما يستعين بسفر حزقيال ١٧/١٦ الذي لا يشير لعبادة القضيب، بل لتماثيل للبعيليم؛ والفقرة منسوبة من الإصلاح الثاني من سفر هوشع. ومن المفسرين الحديثين من يفترض أن لفظ "يد" العبرى بسفر أشعيا ٨/٥٧ معناه القضيب الذكرى. وهذا من قبيل المحسن، وحتى إن تأكّدت صحته فإن استخدام لفظ "يد" بمعنى "سارية" لا يزال في حاجة إلى تفسير ليس بالنطاق أن كل نصب أو عمود يعد نصباً للقضيب، بل من الرمزية الواضحة لكلمة للعلامة على شكل إصبع. وغالباً ما كانت للنصب الفينيقية الخاصة بتأثير وجعل هامان يد، لكنها يد حقيقة وليس قضيباً ذكرياً.

كانت الرموز المكشوفة في العصور القديمة تستخدم للدلالة على الجنس بلا

حساسيات، كما نجد الرموز الأنثوية منقوشة على الصخور في العديد من الكهوف الفينيقية. ويذكر هيرودوت (106. ii.) أنه رأى بفلسطين الشام نصباً حجرية عليها نقوش، ويفترض أنها مصيّبَوت خاصة بالإلهات من الإناث، ولكن كيف يؤكد ذلك الرأي القائل بأن المصيّبَات مثل *ανόροδ αιδοίον* *αιδοίον* لا تستطيع فهمها. والحقيقة أن هذه النظرية الجنسية تبدو وكأنها تقوم على حقيقة أن المصيّبَات مثل الآلهة من الذكور والإثاث على السواء دون تمييز. وفي حقبة لاحقة نجد أن لوسيان يشير إلى النصبين الكبيرين القائمين بساحة معبد الحيرة باسم "القضيبين" (*Dea Syria . xvi.*). ومثل هذين النصبين التوأم من الأشياء التي كانت شائعة في معابد الساميين؛ وحتى هيكل أورشليم كان يضم مثيلهما، فتراهما على المسكونات بيتلان الهيكل في بانوس؛ وهو ما يضفي أهمية على الدليل الذي أورده لوسيان خاصة حين يطالعنا بأنهما كانوا يحملان نقشاً بما معناه أن "هذين القضيبين أقامهما ديونيسس لأمه هبرا". ولكن يبدو أن النصش كان باليونانية ولا يثبت إلا أن الإغريق الذين كانوا يألفون الرموز الجنسية في ديانة ديونيسس ويعتبرون أن الأعياد الدينية المتحررة عند الساميين خاصة بديانة ديونيسس وضعوا تفسيرهم الخاص بهم على النصب. وفي كتاب لوسيان يبدو واضحاً أن مغزى النصب والغرض منها كان مسألة مفتوحة. وقد اعتمد البشر على تسلقها وقضاء أسبوع على قمتها كما يفعل زهاد النصارى في نفس المنطقة. ويرى لوسيان أن هذا أيضاً كان لديونيسس، إلا أن أهالي المنطقة

يقولون إنهم إنما كانوا على هذا الارتفاع يقيسون حوارا عن كتب مع الآلهة ويصلون لأجل خبر الشام كله، أو أن هذا العمل كان إحياء لذكرى الطوفان حين أدى الهلع بالناس إلى تسلق الأشجار والجبال، وهي عبارات لا تحمل أي معنى جنسى.

بالإضافة إلى ذلك فإن مؤرخ (i. 680) يستشهد بقول أرنوبيوس (Arnobius, *Adv. Gentes*, v. 19. p. 212) بأن القضبان باعتبارها علامات على فضل الآلهة كانت تقدم لكهنة الآلهة ثينوس القبرصية؛ إلا أن استخدام القضيب كتميمة، وهو أمر كان شائعا في القدم، قد يلقى الضوء على أصل النصب المقدسة. وكل ما يستتجه غير ذلك محض خيالات بلا دليل على أي جزء منها، كما لم نجد ما يؤكد رأيه عند الكتاب المحدثين.

الملحوظة الإضافية (هـ)

الجزرية الدينية بالجزرية العربية – تقدمة الباكورة

ذكرنا في متن الكتاب أن فكرة الجزرية الدينية ليس لها مكان عند العرب البدو ولاشك في أن هذه العبارة تتفق مع الحقائق. ولكن من المهم أن نحدد بأدق صورة مكنته ما إذا كان لمفهوم الجزرية وتقديرات الولاء والطاعة التي تقدم للإله مكان في الديانة القديمة للساميين البدو الخلص، وأن نحدد تلك المكانة بدقة إن وجدت. ونظرا لأن مناقشة هذه النقطة تمس موضوعات بعيدة عن

موضوع المحاضرة السابعة فقد استبقنا المخوض فيها الى ملحوظة إضافية. إن فكرة الجزية الدينية عند الساميين الزراعيين ترتبط في المقام الأول ببواكيير الشمار وأعشار المحاصيل الزراعية. وقد اندرجت القرابين الحيوانية في النهاية تحت فئة تقدمات الطاعة؛ لذا فحين لم تكون تقدمات كتقدمات طوعية، بل وفقا للقواعد الدينية التي كانت تتطلب تقدمات محددة في مناسبات محددة، كانت تعتبر نوعا من الجزية أيضا. ولكن سبق أن لاحظنا وجود تفرقة واضحة حتى في العصور المتأخرة بين تقدمات الحبوب التي كانت تقدم كرواتب للإله والقرابين الحيوانية التي كانت تستخدم في إقامة عيد يجمع بين الإله وأتباعه. أما القول بأن الضحية كانت تقدم كلها للإله فيعيد بعضها للعبد لكن بولم في المعبد بوصفه ضيغا على الإله فهو تفسير إعقد من أن يهد بدائيا؛ ومن ناحية أخرى إذا اعتبرنا القرابان مجرد وليمة يمدها العبد ويكون الإله فيها هو الضيف الأكبر فلن تكون هناك جزية أو حتى تقدمة بالمعنى القديم. فلم يكن كرم الضيافة عند الشعوب القديمة يصنف باعتباره تقدمة؛ وحين يقوم أحد الناس بذبح حيوان فإن كلام من الحاضرين يحصل على نصيب في الوليمة بالطبع، ولا يشعر من يأكلون بأن هناك هدية قدمت لهم. من ثم فليس من المرجح أن يطلق على تقدمات اللبن التي كانت تسكب تحت أقدام الأصنام العربية اسم تقدمات بالمعنى الدقيق للكلمة، أي بمعنى نقل الملكية، فلا يزال من العار في عرف البدو أن بيع اللبن (Doughty, i. 215, ii. 443) وليس هناك من يرفض إعطاء

جرعة من إناء اللبن لمن يطلب. وفي مجتمع لا يمكّن فيه اللبن واللحم وليس فيه من يرد ضيقاً عندهما لا يبني لمن لا ينظر إلى الوليمة القرابانية باعتبارها دليلاً على أن العرب كانوا يدفعون جزية للألهائهم.

إن الجزية التي تدفع من أبكار المحاصيل الزراعية والأعشار تعتبر ضريبة على ماتنتجه الأرض وتدفع للألهة بوصفهم بعثيم أو سادة الأرض. ولا يمكن أن تظهر الجزية بهذه الصورة عند البدو الخالص. ولكن تدفع الجزية أيضاً للملوك وهم ليسوا سادة للأرض من جانب رعایا ليسوا أجزاء عندهم. ومن أمثلة هذه الجزية العشر الملكي عند بني إسرائيل وكان يدفعه ملوك الأرض من الأحرار؛ ومن هذا المنظور يمكن القول إن الجزية التي تدفع للإله بوصفه ملكاً أو زعيماً لأتباعه قد يكون لها مكان في المجتمع البدوي الخالص. وعلينا في مناقشتنا لهذا الاحتمال أن نأخذ في اعتبارنا التكوين الفعلى للمجتمع العربي.

ليست هناك ضرائب عند القبائل الحرة بالصحراء العربية ولا يجيئ الزعماء أية موارد من أفراد قبائلهم، بل ينتظرون منهم أن يستخدموا ثروتهم بسخاء للصالح العام. فينتظر من الشيخ أو الأمير في العصر الحديث حسب وصف بوركهارت (*Burckhardt, Bed. and Wah* . i. 118) أن يعامل الغرباء بطريقة أفضلي من أى فرد آخر من أفراد القبيلة وأن يرعى الفقراء وأن يقتسم الهدايا التي يتلقاها مع رفقاء. ووسيلة لتحمل هذه الأعباء هي الجزية التي يجيئها من قرى الشام والرسوم التي يتلقاها من قائلة الحجيج إلى مكة، وهو

نوع من الابتزاز، وما الابتزاز إلا شكلًا مقنناً من أشكال التهب، والأموال التي تم جبايتها بهذا السبيل تشبه الأموال التي كان يتم الحصول عليها قبل ذلك من نهب الأعداء والأغراط مباشرة. فكان زعيم القبيلة في الجزيرة العربية القديمة يحصل ربع غنائم الحرب (الخمسة، ص ٣٣٦، البيت الأخير؛ الواقدي، ط كرير، ص ١٠)، كما كانت له بعض الموارد الإضافية، وخاصة الحق في الاحتفاظ ببعض الهدايا لنفسه قبل توزيعها فيما كان يعرف باسم "الصنايا" (الخمسة، ص ٤٥٨، البيت الأخير؛ أبو عبيدة، تحقيق رايسله Reiske, *An. Musl.* 26, 599). ^{١٤} وكان زعيم القبيلة عند العبرانيين أيضًا يتلقى نصيباً حراً من الغنائم (صوموئيل الأول ٣٠/٢٠) مع الحق في اختيار إحدى الهدايا فيما يشبه الصنايا (القضاء ٥/٣٠، ٨/٢٤). وينص التشريع الالهي على نصيب ثابت من الغنائم لقدس الإله (العدد ٣١/٢٨ وما بعدها) وهو ما يماثل ربع الزعيم الذي يتحول إلى خمس يخصص لله ورسوله في الحكم الديني عند المسلمين، إلا أن جزءاً منه يستغل للوفاء بأعباء خيرية مما كان يقع على عاتق الرعامة في القديم. وهذه الجزءة الدينية الثابتة حداثة المهد سواء عند العرب أو العبرانيين؛ إلا أن الغنائم كانت من الموارد الرئيسية للنبلور حتى في المصوّر القديمة. وكانت نبلور العرب قوامها السيف (Wellh. p. 110؛ صموئيل الأول ٩/٢١)؛ وكان جزءاً من غنائم الزعيم عند العبرانيين يتحول إلى وقف (القضاء ٨/٨؛ صموئيل، الثاني ٨/١٠ وما بعدها؛ ميخا ٤/١٣). فيخصص

ميشع المؤابي جزءاً من غيمته لكاموش؛ ونجد العشر المقدس عند الإغريق في صورة نسبة مثوية من الغنائم. على أية حال فإن تخصيص نصيب من الغنائم للزعيم أو الإله لا يدخل تحت تصنيف الجزية. وفي ضوء المبدأ العربي العام الذي يقضي بعدم فرض الزعيم لأية ضرائب على أفراد قبيلته لا يجد أن هناك أي مجال لنتطور نظام للموائد الدينية طالما أن الآلهة كانت قبلية ولا تعبد إلا في قبيلتها. فالجزية عند العرب مال يدفع لقبيلة غريبة أو لزعيمها سواء بالابتزاز أو في مقابل الحماية. والملك الذي يتلقى العطايا والجزية هو ملك يحكم رعایا من غير عشيرته وبالتالي فهو لا يتلزم بمساعدتهم أو حمايتهم على نفقته. ونرى من جانبنا أن أقدم الضرائب العبرانية كانت تقوم على هذا المبدأ، ويدو أن سليمان استثنى سبط يهودا من تقسيم مملكته لأسباب مالية (الملوك الأول ٤/٧ وما بعدها)، في حين أن داود بوصفه محارباً ثرياً كسب أموالاً طائلة من الشعوب التي انتصر عليها ربما لم يكن يجمع ضرائب من رعایا من بني إسرائيل. أما شاول فلاتعرف عنه إلا أنه نشر الرخاء بين أفراد قبيلته (صوموئيل الأول ٢٢/٧). ولم يتم تطبيق النظام الضريبي الذي ورد وصفه بالإصلاح الثامن من سفر صموئيل الأول تطبيقاً كاملاً إلا في عهد سليمان على الأقل، وتشير تفاصيله إلى أن الملكية العبرانية المتطرفة في الشئون المالية وغير المالية أخذت درساً من جيرانها الفينيقيين والمصريين.

وإذا عدنا إلى العرب نجد أن جزءاً من الجزية التي كان الزعماء والملوك

يتلقونها من الغرباء كان في صورة رسوم تحصل من التجار (Pliny, *H. N.* xii. 63 *sqq.*). وكان للآلهة نصيب من هذه الجزية حسب رواية بليني عن تجارة البخور وحسب إشارة الأزرقى (ص ١٠٧) ضمناً إلى أحوال التجار الإغريق في مكناة. فكان هناك ارتباط بين التجارة والدين عند الساميين عامة؛ وكانت أغنى المعابد بالمدن التي كانت تدين بأهميتها للتجارة.

وهناك صورة حية للنوع الآخر من الجزية الذي كانت تدفعه القبيلة التابعة لأمير العشيرة الغريبة لمجدها بكتاب الأغانى ج ١٠، ص ١٢ حيث تجد زهير بن جذيبة جالساً بسوق عكاظ جلبية الزيد واللبن المختل وصغار الماشية من هوازن التي كانت تتردد على سوقه السنوى. كما أن الجزية التي كان المؤابيون الرعاة يؤدونها للملوك آل عمرى كانت في صورة أغnam (الملوك الثاني ٣/٤)؛ ومن هذه التشبيهات يمكن لنا أن ندرك أن التقدمات القرابية الغذائية قد تعدد من قبيل الجزية حين لم يكن الأتباع هم أفراد القبيلة، بل أتباع إلهمهم. ولكن إذا افترضنا أن القرابين كانت تعتبر بالنسبة للبدو الساميين القدماء جزية وعطايا تنم عن الولاء فإننا نفترض بذلك أن الشكل الأصلى لديانة الساميين هو التبعية، وهو افتراض يصعب تأكيده.

وهكذا يبدو أن كل ما نعرفه عن المؤسسات الاجتماعية عند العرب يتفق تماماً مع النتائج التي تم التوصل إليها في نص هذه المحاضرات فيما يتعلق بالمعنى الأصلى للقرابيان. والتنتجة التي يشير إليها الطقس، وهي أن القرابيان لم

يكن شيئاً يدفع للإله بل مجرد مشاركة من جانب الأتباع وبعضاً منهم البعض ومع إلهم، تتفق مع العلاقات التي كانت تربط الزعماء بأفراد قبيلتهم، وحين نقرأ أن عبادة آلهة البيت قبيل ظهور الإسلام كانت تمثل في ضربها باليد في الدخول والخروج (Muh. *in Med.* p. 350) فإن علينا أن نتذكر أن نخبة الإجلال هي كل ما كان أى زعيم كبير ينتظره من أدنى أفراد قبيلته في الظروف العادلة. وفي أعياد المجمع عند العرب والعبرانيين على السواء لم يكن هناك من يغدو بلا هدية معه، إلا أن هذا كان ينطبق على عبادة الآلهة القرباء.

ودفع الجزية يتضمن أمرين: (١) نقل الملكة (٢) الالتزام بدفع شئ ولو بصورة غير ثابتة. وقد سبق أن بينا في نفس هذه الملحوظة وفي سياق المحاضرة الحادية عشر أن القربان العربي لا يمكن اعتباره من قبيل نقل الملكة. أما الشرط الثاني فلم يكن بلبي في معظم القرابين، لأن مسألة مثول المرء بين يدي الإله ليقدم القربان حتى في شهر رجب كانت تترك لإرادته الحرة.

على آية حال يبدو أن الحرية المطلقة لإرادة الفرد في شئون الفريضة الدينية عند العرب في الأجيال التي سبقت ظهور الإسلام كانت تعزى في جزء منها إلى تصلع الديانة القديمة. ولاشك مثلاً في أن طقوس الزهد في أثناء حروب النار كانت مفروضة فرضاً في العرف الديني في عصر من العصور، بينما كانت تقام بنذر طوعي قبيل ظهور الإسلام (*infra, Note K*). كما كانت هناك قبود دينية محددة على استخدام المرء لممتلكاته وليس هناك ما يبدل حتى في العصور

اللاحقة على أن هذا الاستخدام أصبح اختياريا تماما، ومن ذلك مثلا تحريم استخدام الناقة التي ولدت عشر نوق من الإناث في الأشغال العامة. إلا أن ملكية مثل هذه الناقة في العصور القديمة لم تكن تتحقق للإله، وكان المنع قائما على حرمة (supra, p. 149).

ومع ذلك هناك قربان عربي واحد له سمة الجزية الثابتة التي تدفع للإله، إلا وهو قربان "الفرع" أي باكورة نسل الحيوان. وقد سبق أن أشرنا (supra, p. 3 227, note 3) إلى أن الروايات التي وصلتنا عن "الفرع" مشوشفة وغير مؤكدة؛ ولكن مع أن اللفظ يبدو أنه كان يمتد ليشمل قرابةين أخرى كان يشير إلى "القاعد أو الحَمَل الذي يولد أولا". وهذا هو التعريف الذي ينص عليه الحديث وتوكيده القول المأثور الذي ورد لدى الميداني ج ٢، ص ٢٠ (Freytag, Ar. Pr. ii. p. 212). ونعرف من الحديث أيضا (لسان العرب) أن العادة جرت بالتقرب بالفرع وهو لا يزال صغيرا بحيث يكون لحمه ملتصقا بجلده كالصمنغ، ويبعد أن هذا القربان كان يشبه تقرب العبرانيين بباكورة نسل البقر والأغنام والتي كانت تقدم في أقدم التشريعات (الخروج ٢٢/٣٠) في اليوم الثامن من مولدهما. وما يؤسف له أن التموض يحيط بتعريف "الفرع" العربي، فاللفظ معناه باكورة نسل الحيوان أو باكورة نسل السنة، ويأخذ الميداني اللفظ بالمعنى الأخير ويحمل "الفرع" مرادفا للربيع، أي القاعد الذي يولد في الربيع وهو موسم وفرا الكلأ حيث يكون غذاء الأم ونيرا فينشأ قريا وفي حالة أفضل

من التوقيع التي تولد في غير هذا الموسم (التكوين ٤/٤). ولكن بعيداً عن التشابه بين هذا القربان والأبكار العبرانية التي تفسر دون لبس بأنها 'ما يولد بـكرا' (الخروج ١٩/٣٤)، هناك معانٍ أخرى للفظ 'فرع' العربي تستبعد تأويل الميدانى؛ ومن المفترض أنه سواء أكانت القاعدة قد تراخت أو طرأت عليها تغيرات في العصور اللاحقة فقد كانت هناك عادة سامية شديدة القدم تسبّب الانفصال بين العرب والمعربانيين بالتقرب بـبواكير الماشية. والقول بأن هذه التقدمة كانت تعنى بالنسبة للحياة البدوية ما كانت تقدمة باكورة الشمار تعنى بالنسبة للشعوب الزراعية، أي جزية تدفع للإله، هو استنتاج أقرب إلى اليقين. ولكن يبدو مما سبق قوله استحالة أن تكون هناك جزية تؤدي للإله بوصفه زعيماً أو ملكاً في العصور الشديدة القدم حين كان العرب والمعربانيون لا يزالون يعيشون معاً، وحتى في خط قربان أبكار نسل الحيوان عند العربانيين نجد ما يدل على أن التطابق بينه وبين تقدمة باكورة الشمار ليس تماماً كما يبدو للوهلة الأولى.

إن باكورة الشمار تقدمة سنوية من أبكر ثمار العام وأفضلها، أما أبكار الحيوان فهي أول ماتلده أنثى الحيوان، والمقابل لها في مملكة النبات نجده في تسعينات الالوين ١٩٢٣ وما بعدها حيث تقتضي بأن تعامل ثمار الحديقة الجديدة بوصفها 'غلفاء' (أى غير مختنة) لمدة ثلاثة سنين فلاتؤكل، ويأن تكون ثمارها في السنة الرابعة قدساً للرب، ثم يحل أكل ثمارها بعد ذلك. والسمة

المميزة في هذا التشريع والتي ينبغي استنباط مفهوم الأصلى منها هو حرمة ثمار السنوات الثلاث الأولى وليس التقادمة التي تؤدى للهيكل في السنة الرابعة. وهناك شكل من أشكال الحرمة يمكن أيضاً في ثابا قربان أبكار الحيوان ويتبين من اشتراط التشريع العبراني القديم بكسر عنق بكر الحمار إن لم يفتديه صاحبه (الخروج ٣٤/٢٠). ومع ذلك نرى أن الميل كان يتوجه إلى إدراج كل هذه التقدمات ضمن الجزية الدينية؛ فكان الحمار الذي لا يفتدى في التشريع اللاحق (اللاوين ٢٧/٢٧) يباع لصالح قدس الرب، ولابد أن يفتدى بكر نسل البشر حتى في التشريع الأقدم.

والشيء المحرم هو في الأساس شيء له صفات خارقة ويتنبئ إلى نوع يحرم استخدامه لأغراض عادية. وهذا هو كل ما كان يندرج في التشريع القديم ضمن قدسيّة الحمار البكر؛ ومثل هذا الحيوان هو الذي كانت العرب تسمح بإطلاق سراحه بدلاً من قتله. إلا أن الماشية بكل أنواعها كانت على درجة من القدسية في أقدم المعصور وكانت تخضع للحماية ببعض القيود التي كانت تحرم استخدام البشر لها باعتبارها مجرد منقولات؛ وهكذا يبدو أن القدسية الفطرية للحيوان البكر (اللاوين ٢٧/٢٦) ماهي إلا شكلاً أرقى للطهارة المتأصلة في الماشية. ويمكن التتحقق من صحة هذا الاستنتاج باختبار عملي؛ فهو كانت الأبكار حيوانات ذات قدسيّة فطرية خاصة وكانت القرابين التي تصلح لها إعمال خاصة بالتوحد أو محرّقات قربانية أو ما شابه ذلك، لا مجرد طعام

قريانى عادى. وكان هذا هو الحال بالفعل فى أقدم عصور العبرانيين؛ فالقصص الذى هو قريان أبكار الحيوان الأول يعد طقساً تكثيرياً من نوع استثنائي تماماً

١٥. (*supra*, p. 406)

كما أن هناك صلة وثيقة بين الأبكار ومحرقة قريان التكثير؛ فكلاهما قاصر على الذكور، ومحرقة صموئيل (صموئيل الأول ٩/٧) هي حمل رضيع فى حين أنتا نرى فى سفر الخروج ٣٠/٢٠ أن الأبكار كانت تقدم فى اليوم الثامن (انظر اللاويين ٢٢/٢٢).

ولطالما كان تقليد الأبكار من الذكور (الخروج ١٣/١٣، ٢٢/٢٨، ١٢/٢٤) ٢٤ يمثل مشكلة. فجرت العادة باقتداء أبكار البشر، وكان هذا الانداء فى الإصلاح ٣ من سفر العدد يتصل بصورة معقدة للغاية بتقديم سبط لاو للرب. ولكن يبدو أنه فى الحقيقة التى سبقت السى مباشرة حين كانت قرابين الأطفال الأبكار لاتزال شائعة كان يفترض إدراج فى هذه التقديمات الرهيبة ضمن تشريع الأبكار (أرميماء ٧/٣١، ٥/١٩؛ حزقيال ٢٥/٤). ومن السخف أن يستنتج من ذلك أن بنى إسرائيل كانوا فى فترة من تاريخهم يتقربون بالفعل بكل بنيهم الأبكار؛ ولكن من ناحية أخرى لابد أن كان هناك سبب فى العادة القديمة للإيمان بأن الإله يطلب قرياناً كهذا. والحقيقة أنه حتى فى العصور القديمة حين كانت بعض الظروف الاستثنائية تستدعي التقرب بضحية آدمية كانت هذه الضحية طفلاً ويفضل أن يكون بكراً أو ابناً وحيداً تخاته الشعوب

التي كانت تعيش بفلسطين وحولها^{١٦}، والتفسير العام لها هذا القربان هو أنه أغلى تقدمة يمكن لبشر أن يقدمها، ولكن يجب اعتباره اختياراً لأنشأ أنواع الضحايا القدسية لغرض خاص. وترى من جانبنا أن كل ميزات البكر عند الساميين كانت في أصلها ميزات الطهارة؛ فدم العشيرة المقدس يجري في عروقه في أنقى صوره وأقواماً (التكوين ٤٩/٣؛ التثنية ٢١/١٧). ولم تكن القدسية المتأصلة في البكر سواء في حالة الأطفال أو في حالة الماشية تعنى في الأصل أنه من المحمٌن التقرب به أو تقديمه للإله على المذبح، بل كان معناه أنه إذا كان لا بد من تقديم قربان فهو أفضل الضحايا وأصلحها لأنّه أقدسها. أما بعد أن أصبحت الأفكار القديمة عن القدسية عسيرة على الفهم وأصبحت الحيوانات المقدسة تعنى حيوانات مخصصة للقربابين كان هناك امتداد واضح لهذه الرؤية الجديدة عن القدسية يتطلب ضرورة أن يفتدي البكر الأدمي باستبدال ضحية حيوانية به (التكوين ٢٢)؛ ومن هذه العادة أيضاً تطورت قربابين ملك في القرن السابع حين كانت الوسائل العادية أضعف من أن تهدى من غضب الإله.

ونجد قربان الأبكار في الفصح وقد اتّخذ شكل ولبمة سنوية تقام بموسم الربيع، ولم يكن هذا الربط ممكناً إلا حين كان وقت الولادة في الربيع، وفيما يتعلّق بالأغنام كان هناك موسمان آخران للولادة في إيطاليا القديمة، فبعض النعاج تلد في الربيع وبعضها الآخر في الخريف. وقد يستنتج أن نفس الشيء كان ينطبق على فلسطين من النسخ القديمة لسفر التكوين ٣٠/٤١، ٤٢/١٧. أما

في الجزيرة العربية فكل الماشية صغيرها وكثيرها تلد بموسم الرعي في الربع بما يعد وفاء بالشرط الضروري لأى قربان ربى على الأبكار،^{١٨} وهو أيضاً سبب للربط بين قرابين رجب العربية وقربان الأبكار.

*

الملحوظة الإضافية (و)

قرابين الحيوانات المقدسة

لم تتناول في متن المحاضرات سوى الحيوانات التي تتفق وتعريف جوليان للمخلوقات التي تصلح لقرابين التكفير السرية، أي الحيوانات المستبعدة من قائمة طعام الإنسان بطبيعتها. إلا أن هناك حيوانات أخرى لم يكن أكل لحمها محظى تماماً في العصور التي توفرت لنا سجلات عنها وكانت معروفة بقدسيتها الطبيعية وهو ما يضفي عليها قيمة خاصة حين تستخدم كقرابين. وحين تعرف قدسيّة أحد فصائل الحيوان عن التمييز بالمحرمات المحددة التي تجدها في حالة الخنزير أو الكلب أو الحمام فإن الدليل على أنها كانت مقدسة بالنسبة للإحدى الدوائر الدينية الخاصة يتوقف على الشواهد والظروف ويكفيه شيء من الفحوص. ولكن قد يكون من المفيد أن نستشهد بهثال أو آثين يوضحان هذه النقطة أو يجعلانها تستحق مزيداً من التعمق على الأقل.

1. كان الأيل والظبي مختلف نويعيهما من الحيوانات المقدسة في عدد من المناطق السامية؛ انظر كتابنا 194 p., *Kinship*. والحقيقة أن أكل لحمهما لم يكن محظى، ولكن كانت تربطهما علاقة خاصة ب مختلف الآلهة. فكانت قطعان الغزلان المقدسة تتدافع بأعداد كبيرة حتى عصر متأخر في أقدس كمكة وتبالة (Wellh. p. 102) وفي الجزيرة التي أشار إليها آرrian (20. vii.).

كما أن الغزلان كانت تُتَخَذ رموزاً مقدسة بجنوب الجزيرة العربية في ديانة عشتار؛ وفي مكة في ديانة العزة؛ وفي فينيقاً على كل من الأحجار الكريمة والمسكوكات الخاصة بلاوديسيا في مير. ويتحدث ابن المجاور عن قبيلة عربية جنوبية كانت حين تُعْشَر على غزال ميت تقوم بدفنه في طقوس دينية وتقيم الحداد عليه سبعة أيام.

لم تكن أية فصيلة من الحيوانات البرية من ذوات الأربع تُمَد حيوانات قربانية عادية عند الساميين، وحتى العرب كانوا يعتبرون الغزال بدليلاً متواضعاً عن المخروف؛ إلا أننا في بعض الطقوس نجد أن الغزال أو الأيل كان يعد قرباناً استثنائياً. وأوضح هذه الحالات قريان الأيل السنوي بلاوديسيا على الساحل الفينيقي وكان يعتبر بدليلاً عن قريان قديم كان يتم التقرب فيه بفتاة عذراء وكان يقدم لإلهة يطلق عليها بورفيرى اسم "أثينا" (Athina) *Porphyry, De Abst. ii.* (56)، بينما يطابق باوسانياس بينها وبين أوريبيوس ويفترض أن العقيدة كان قد جلبها سيلوق. إلا أن المدينة (راميما بالفينيقية حسب قول فيلو Philo, *ap.* Steph. Byz) تعود إلى زمن أقدم من سيلوق بكثير، ولو كانت الإلهة إغريقية حقاً لما كانت قد التبست مع أثينا وأوريبيوس معاً. والحقيقة أنها كانت شكلاً من أشكال عشتار إلهة المدينة القديمة التي كان يعتقد أنها كانت عذراء قدمت قرياناً عند بناء المدينة ثم عبدت كإلهة حسب الطريقة المعتادة للسريان المتأخرین الذين كانوا يؤلهون أبطالهم (Malalas, p. 203). من ثم فإن لدينا ها هنا واحدة من

عدة أساطير عن موت إله وكانت ترتبط بطقس خاص بقريان آدمي سنوي أو بالقريان السنوي بحيوان مقدس في ظل ظروف تبين أن روحه قد أرهقت باعتبار أن قيمتها تساوى روح آدمية من ناحية أو تساوى روح الإله من ناحية أخرى. وكان الأيل الذي كان له مثل هذا المفرز يعتبر ضحية شبه آدمية كما هو الحال في القرابين السرية التي تحدثنا عنها في متن الكتاب.

ولدينا شاهد آخر على الأيل أو الغزال بوصفه قرياناً فينيقياً عند فيليوس (10. i. 10. Philo Byblius, Euseb., *Pr. Ev.*) في أسطورة الإله أوسوس الذي علم البشر في البداية التدبر بجلود الحيوانات التي يتم صيدها وصب دمائها قريانياً أمام الحجارة المقدسة. وكان هذا الإله يعبد بالقدس الذي أنشأه في عيد سنوي وفي طقوس يرجع أنها كانت من وضعه هو، أوى بتقدمات من دم أيل أو ظبي – لأن هذين هما الفصيلتان الهاشميان من الفراتس بمنطقة لبنان – يقدمها الأتباع وهم يرتدون جلد الأيل. وكان ارتداء جلد الضحية كما رأينا في نهاية المحاضرة الحادية عشر سمة تميز الطقوس السرية وطقوس قرابين التكفير. وقد ربط معظم الباحثين ومنهم سكالىجر ومن جاءوا بعده بين أوسوس وإيساو؛ ولكن لم يلاحظ أن مشهد مباركة إسحق حين تقرب إليه ابنه بلحم غزال يتسم بكل سمات المشهد القراباني. كما أن يعقوب الذي يستبدل الأطفال بالغزلان يضع جلدتهم فوق ذراعه و عنقه. والمعنزة التي تبدو هاهنا بديل عن الفريسة التي يقدمها الصياد إيساو كانت أحد قرابين التكفير العبرانية

الرئيسة إن لم تكن أولها جميعاً. كما كانت لها مكانة خاصة بين القرابين في كل من بابل وأشور (انظر . Menant, *Glyptique* , vol. i. p. 146 *sqq* .) والهجور في الحياة العامة غالباً ما يظل باقياً في العبارات المجازية، وإن لاري في الكلمات التي يستهل بها داود تراثيه على شاول «الظبي يا إسرائيل مقتول على شوامخل، صموئيل الثاني ۱۹/۱» إشارة إلى قربان قديم من نوع مائل للقربان الذي ظل باقياً في لاوديسيا. أما أيل إيكاروس المقدس فلا يمكن أن يعتبر إلا قرباناً حسب قول أريان.

٢. كان لحم حمار الوحش يُؤكل عند العرب ولابد أنه كان يُؤكل لغرض ديني، لأن لحمه كان سمعان الزاهد قد حرمه على أتباعه. وعلى العكس من ذلك كان لحم حمار الوحش محظياً عند أهل حران مثله كمثل لحم الخنزير والكلب؛ ولكن ليس هناك ما يدل على أنه كان يتم التقرب به أو أكله في طقوس سرية خاصة كلحם هذين الحيوانين. ومع ذلك فحيين نجد قطاعاً من الساميين محرم عليهم أكل لحم حمار الوحش في حين يأكله قطاع آخر منهم بطريقة تبدو وثيقة، فإن احتمال أن الحيوان كان مقدساً في القدم يجد ما يؤيده. وهناك قربان بحمار الوحش نجده في مصر في ديانة طيفون (ست أو سوتينج) الذي كان الإله الرئيس للساميين بمصر، ولو أن علماء المصريات يتشككون فيما إذا كان إليها ساماً في الأصل. فكان حمار الوحش حيواناً طيفونياً، وكان أهل كويتوس يتقربون بحمر الوحش في بعض الطقوس الدينية بدفعها من فوق تل،

في حين أن أهل ليكوبوليس كانوا يسمون كعكهم القربياني بصورة حمار وحش مقيد في عيدين سنوين من أعيادهم (Plut., Is. et Os. 30. 3, 240, note 1; supra, pp. 225, note 3, 240, note 1; supra, pp. 374, 418.). وللاطلاع على مغزى هذا الكمعك انظر (supra, pp. 374, 418.). ويشير كل من الشكلين إلى طقس سري أو تكفييري ويمثل محرقات البشر الذين كانوا يحرقون أحياe قربانا لطيفون كما ورد لدى مانيثو (Manetho, p. 73). وإن صح أن هذه الطقوس كانت من أصل سامي بالفعل فإن حمار الوحش يصبح حالة واضحة لقربان تكفيير سري قديم في مجالنا هذا، ولكن لا بد في الوقت نفسه منأخذ هذه المسألة بقدر من الشك. ومع ذلك يلاحظ أن اسم العشيرة القديمة "هامور" عند الكلتانيين بشكيم قد يؤكد الرأى القائل بأن حمار الوحش كان مقدسا عند بعض الساميين، وربما كانت الخرافات التي تتحدث عن عبادة اليهود لحمار الوحش (انظر Bochart, *Hierozoicon*, Pars I. Lib. ii. cap. 18) قد خللت كثيير من الحكايات الزائفة الأخرى بين اليهود وجيرانهم الوثنيين. أما بالنسبة لأكل لحم حمار الوحش عند العرب فلم أشر في الأدب العربي على ما يدل على أنه كان له أي مغزى ديني ولو أن القزويني بطالعنا بأن لحمه وحواره كانت تستخدم في أعمال السحر القوية، وهو ما يبعد من بقايا قربان قديم بصفة عامة. وللاطلاع على الصلة الدينية بين حمار الوحش في القلم واستخدام رأسه في أعمال السحر انظر

Copinte-rendu de la Comm. Imp. Archéol. (St. Petersburg)
for 1863, and the *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1854, p.

.48

ويعتقد البعض أن الإله سِت الذهبي الذي كان يعبده الهكسوس الساميون بالدلالة كان إليها شمس (E. Meyer, *Gesch. des Alt.* i. p. 135). وإن صح هذا فربما كانت جباد الشمس أسبق من عبادة حمار الوحش القدية؛ فالحمار أقدم كثيراً في بلاد الساميين من الحصان.

3. نرى من جانبنا أن هذين المثالين على الحيوانات المقدسة من ذات الأربع يضاف اليهما مثال على طائر مقدس. فيشير إبودوكسوس (Eudoxus, *ap*) إلى قربان طائر السمآن عند الفينيقيين إحياء لذكرى قيامة هرقل. إلا أن هذا كان عيذاً سنوياً يقام في صور بشهر بيريتيسوس (فبراير-مارس)، أي في موسم عودة طائر السمآن إلى فلسطين حيث كان أسراب هائلة منه تظهر محلقة في ليلة واحدة (Jos., *Ant.* viii. 5. 3). مقارنة بما ورد في (Tristram, *Fauna*, p. 124). وقربان سنوي من هذا النوع يرتبط بأسطورة عن موت الإله لا يمكن أن يتمى إلا إلى القربان السرى بحبوان مقدس؛ لذا يلاحظ أن القدماء كانوا يعتبرون لحم السمآن طعاماً خطيراً يؤدى للإصابة بالدوار والكزا، في حين أن المرحم المصنوع من مخه كان يهد دوام للصرع (15) (Bochart, II. i. Lagarde, *Gr. Uebers.*). ويربط لاجارد

der Provv . p. 81 بين 'سماني' (طائر السُّمَان) العُرُبِيِّ والإِلَهِ إِشْمُون يوْلُوسُ الَّذِي بَعَثَ هَرْقُلَ إِلَى الْحَيَاةِ بِنَحْنِ سَمَانًا لِيَشْمَهُ؛ وَإِنْ صَحَّ هَذَا فَالْأَرْجُعُ أَنْ يَكُونَ اسْمُ الإِلَهِ مُشَتَّقًا مِنْ اسْمِ الطَّائِرِ وَلِبِسِ الْمَكْسِ.

الملحوظة الإضافية (ز)

قربان المخروف لأفروديت القبرصية

بدلاً من وضع هامش لهذه النقطة نورد هنا نص بحث القى أمام 'جمعية كامبردج لفقه اللغة' في عام ١٨٨٨ ولم ينشر منها حتى الآن سوى نبذة مختصرة.

إن طقس التكفير الذي يشكل موضوع هذا البحث معروف لنا من فقرة وردت في كتاب جوان لايدوس (Joannes Lydus, *De Mensibus*, iv.) 45 الذي يشار على الباحثين في الديانات القديمة دائمًا بالرجوع إليه، ولكن على حد ماتوصلت في قراءاتي فهو مشكلة في غاية الصعوبة يبدو حلها مستحيلًا دون تغيير النص. يبدأ لايدوس في الباب المشار إليه بوصف العادة التي دأبت النساء من الطبقات العليا والدنيا على ممارستها لتكريم بيونوس في أول أبريل. وهو هنا يتحدث بالطبع عن العادة الرومانية كما يتضمن المخطط العام لكتابه ومن الطقوس التي يصورها. فكانت النساء يقمن قداساً لبيونوس،

وهو ما يتفق مع عبادة بنيوس راعية الفضيلة الأنثوية التي يربط أوريد بين عبادتها وغرة أبريل (. *Fasti* , iv. 155 sq). ويقول لايدوس إن النساء من العامة كن ينتسلن بحمامات الرجال ويتعطرن بنبات الأس، وهو ما يتفق مع ما أورده أوريد (ص ١٣٩ وما بعدها) وبلوتوبارك (19 c. , *Plutarch, Numa*) ومع قداس فورتونة في التقويم الروماني. ويتضح التحول عن عبادة بنيوس الرومانية إلى الطقس القبرصي في نفس اليوم من ملحوظة عن الضحايا المقدمة للإلهة. ويدرك أن بنيوس كانت تعبد بنفس القرابين التي يعبد بها جونو. ومن قول لايدوس بأنهم كانوا يذبحون ذكور الخنزير البري للإلهة في الثاني من أبريل بسبب هجوم هذا الحيوان على أدونيس يتبيّن أن التقرب بخروف كان يتم في الأول من أبريل، وأن الجيل يتتجاهل السياق حين يقول إن القرابين أثروريات العادية حسب قول لايدوس كانت هي نفس قرابين هيرا، ولكن كان الحروف ذو الفروة الكثيفة هو القربان المفضل للإلهة الأولى في قبرص. ولايدرك لايدوس أن الحروف هو القربان المفضل لأفرو狄ت، ولكنه كان القربان المخصص للأول من أبريل. والنقطة الرئيسة في هذه الفقرة هي أن العيد الروماني في الأول من أبريل كان معروفاً بتبرص مع بعض الاختلافات في التفاصيل.

ولما يكن مثل هذا التزامن أن يكون من قبيل الصدفة، وتفسير ذلك ليس بعيد. فأفرو狄ت القبرصية هي عشتار السامية، وكل طقوسها تسم بطبع

سامي. من ثم فلابد من البحث عن أصل عيد أبريل في الطقس السامي. ونisan عند السريان هو الشهر المقابل لأبريل، وفي الأيام الثلاثة الأولى من نisan كما ورد في الفهرست كان سريان حران الذين ظلوا على ديانة عشتار حتى العصور الوسطى يزورون معبد الإلهة في جماعات ويقدمون القرابين والحيوانات التي تحرق حية. وحرق الحيوانات حية ينطبق على الطقوس التي كانت تقام بالليلة في العيد الكبير للإلهة السريانية في مطلع الربع حيث كان يتم رفع الماعز وخرفان ومخلوقات أخرى فوق محرقة وتلتهم حومها جمیعا. من ثم فالعيد هو عيد سنوي ربيعي ذو أصل سامي. وكان الطقس الروماني أقل قدسية ومن نوع شعبي ولم يكن جزءا من ديانة الدولة. ويطالعنا مکروپیاس (Macrobius, *Sat. i. 12. 12-15*) بأن هذا العيد لم يكن قدما في روما، بل تم اتخاذه لأسباب تاريخية يأبى تسجيلها. وهكذا فهناك طقس جديد مستعار في روما، وهناك شواهد عديدة على أن المركز الرئيس لديانة ينوس في الغرب والذي كانت له علاقة وثيقة بتطور هذه المعتقدة في إيطاليا هو معبد إبركس الكبير أو معبد أرن عند أهل قرطاجة. ويتأكد من التقوش الفينيقية أن الإلهة إبركس (عشتروت أرن 135 cf. No. 140, *CIS* . No. 140, cf. No. 135) هي عشتار؛ وبالتالي يمكن إدراك أن الاحتفال الآسيوي وجد طريقه إلى روما. واحتفال بهذا القدر من الانتشار طوال هذه المدة ليستحق التمعيّن الدقيق. حين يمر لا يدوس من الطقس الروماني إلى الطقس القبرصي لاستطيع أن

أتفق مع إثيل على أنه يشير بعبارة عامة إلى أن نفس القرابين كانت تقدم اليونوس ولجتوه على السواء. فقد كانت ديانات الشرق تسمح بتنوع في اختيار الضحايا لكل إله أو معبد بصورة أكبر مما جرت به العادة في اليونان أو روما. وبالنسبة لمعابد البعل القرطاجية يبدو ذلك واضحا في نقوش مطولة؛ وفيما يتعلق بمعابد أثروديت يطالعنا تاسيتوس (2. iii. *Hist.*) بأن الأتباع في بانوس وفي إيركس (50. x. *Nat. An.*) كانوا يختارون أي نوع يشاؤون من القرابين. وكانت هذه الحرية مدعوة للدهشة عند الرومان والإغريق، وكانت ترجع على ما يبدو لنزعة التوفيق بين المعتقدات التي سادت في تاريخ مبكر في كل الأقدسات السامية الكبرى؛ فكان كل إله كما نرى في الحرية له عدد من السمات تنتهي في الأصل لآلهة مختلفة ويجتمع بين عدد مماثل من الطقوس القديمة في معبد واحد. وقد تكون هذه النزعة التوفيقية شديدة القلم عند الفينيقيين؛ وتلقت دفعة كبيرة في أرجاء العالم السامي مع انهيار الدوليات القديمة نتيجة للغزوات الآشورية والبابلية والفارسية. وكانت العالمية السياسية والدينية في الشرق تحت حكم المقدونيين ترتكز على أساس ظل يهياً قبل ذلك بقرون.

ولم يكن هناك في الغرب مثل هذه الكيانات السياسية القوية لكي تعمل على تطوير الجاه مبكر نحو التوفيق بين الأديان كما لم يكن من اليسير منع الكيانات المترفرفة المستقلة في مجمع الآلهة الغربي بقدر اليسر الذي يمكن به

جمع الكيانات النامضة لمختلف الأimal والعشتارات. وحين مست الحاجة إلى أنماط عالمية للدين تمت استعارة آلهة الشرق وطقوسه كما حدث في سارابيس؟ وكانت الديانات القديمة المعترف بها لازال تحتفظ بسماتها الفردية المميزة. ومن المعروف أن جونو وهيرا لم يكونا يسمحان بمثل هذه الحرية في اختيار الضحايا المقدمة لهما كما كان الحال في إيركس وبافوس. فكانت البقرة هي القرابان المعتاد لكل منهما؛ فكانتا كغيرهما من الإلهات تفضلان الضحايا من جنسمهما (19) *أما أفروديت الشرق فكانت تفضل الضحايا من الذكور*. ويطالعنا تأسيتوس بهذا في بافوس. وكان هذا التفضيل يرتبط على مايدو بالطابع المخنث الذي يعزى للإلهة الشرقية في قبرص وفي غيرها، وهو كاف في حد ذاته لفصل قربانها كلية عن قربابن جونو وهيرا. ¹⁹ كما أن الضحية المفضلة لأفروديت هي العنزة (*Tac. Hist. iii. 2*) التي كانت مستبعدة من ملبيح هيرا عدا في اسبرطة (9) *(Pausanias, iii. 15. 9)* وفي قربان التكبير السنوي لهيرا في كورنث. وكانت بجونو علاقات بالعنزة في لاتسيوم، إلا أن ديانتها في روما كانت تتصل بديانة جوبيرت الذي كانت العنزة مستبعدة تماما من التقدمات المقدمة اليه (21) *(Arnobius, vii. 21)*.

ربما استغرقت هذه المناقشة منا وقتا طويلا إذ أن متن الكتاب يكفي لبيان أن لايدوس لم يكن يتحدث عن ديانة بینوس بصفة عامة. ومايقوله هو أن بینوس في الأول من أبريل، وهو مناسبة خاصة، كانت تبعد في روما بقربابين جونو.

ولما كان يتحدث عن طقس كان الأتباع فيه من النساء فقد يمكن لنا أن نتقدم خطوة أخرى ونتذكر أن أوائل الشهور كانت مقدسة عند جونو لوسينا حيث كانت "الأميرات المقدسات" يتقرّبن إليها بأثني خنزير أو بنعجة صغيرة (Macrob, i. 15. 19). وكانت مهمات لوسينا باعتبارها راعية الوصيّفات الفاضلات والحياة الأسرية للنساء تتطابق تقريباً مع مهمات بنيوس حتى أن قرائينهما كانت واحدة أيضاً. وإن صع ذلك فمن الطبيعي أن ينتقل لايدوس إلى ملحوظة عن الطقس القبرصي حيث كانت نفس القرابين موجودة باختلافات واضحة. فجنس الضحايا مختلف لأسباب سبق شرحها، وتقسم الضحايا على يومين. إلا أن الضحايا لا يزالون هم المزوف والخنزير، مما يضيف تأكيداً جديداً على الهوية الأساسية للقدس الروماني والشرقي في ذلك اليوم.

وننتقل الآن إلى المشكلة المعلقة. وهي تكمن في عبارة προβατον εστιπασμεν كاتبنا من أجلها إلى الإشارة إلى الطقس القبرصي، ويدو أنه ينوه إلى أن "أسلوب القدس الكهنوتي" كان مأخوذاً من كورنث في إشارة إلى هذه السمة. لكننا للأسف لانعرف شيئاً عن الطقس الكورنثي المشار إليه. كانت ديانة أفروديت الكورنثية شرقية في طابعها، وأية سمة تعود للظهور في قبرص فهي فينيقية بكل تأكيد. ومن غير المرجح أن تكون قبرص قد استعانت من كورنث، والأرجح أن كلامها أخذها عن الشرق، والاستشهاد بلايدوس لا يكفي لتأكيد

هذا الاحتمال. ومع ذلك فالإشارة الى كورنث لها قيمتها حيث نعرف منها أن طقس التكبير لم يكن محليا فقط؛ كما أن الإشارة الى "القداس الكهنوتي" يوضح أن القرىان المشار اليه، كما تدل كلمة οὐνεθνον، لم يكن تقدمة خاصة، بل كان طقسا عاما يقام في معبد كبير. إلا أن هذا لا يفسر كلمتي οὐνεθνον εσκεπασμεν فروة كثيفة" كما يترجمها إنجل، وليس من المرجح أن يكون المعنى "حمل تكسوه فروة كثيفة" كما يقول دوك دي لوين (Duc de Luynes, *Num. et* 6). فلو كانت الكلمات لها هذا المعنى ل كانت هذه الترجمة صحيحة، فقد رأينا أن الضحايا في الشكل السرياني للعبد كان يلقى بها في النار حية. ولكن لو كان لايدوس يقصد أن الضحية كانت تلتهمها النار بجلدها لكان قد أضاف أدلة التعریف على كلمة κωδων، ولاستخدام كلمة أدق من οὐνεθνον. وهل يمكن إطلاق كلمة κωδων على فروة الخروف أو كلمة οὐνεθνον على الفروة الطبيعية؟ والمعنى الواضح للكلمات هو أن الخروف كان يكتسي بفروة خروف حين يتم تقديمها كقرىان وليس أن فروته كانت تترك عليه ولا كان اللحم القرىان يلف بها قبل وضعه على المذبح.

لو كان الجلد لفصيلة مختلفة من الحيوانات لكننا قد فسرنا الطقس بنفس مبدأ الإيهام الذي نجده في تقدمة الخروف الروماني الذي يتخذ شكل الأيل (cervaria ovis)؛ فالمعنى الشائع لارتداء الجلد في الديانة القديمة هو الإيهام

بالتطابق مع الحيوان الذي يُرتدي جلده. إلا أن كسام الحروف بجلد حروف كطلاء الذهب بماء الذهب. لذا فإننا نقتصر إيدال حرف واحد فنقرأ اللفظ $\epsilon\sigma\kappa\epsilon\pi\alpha\sigma\mu\epsilon\nu\omega\lambda$ ، وهو إيدال يؤدى معنى طيبا في حد ذاته ويفرضه السياق والتشبيه المجازي.

ويتضح مفزي جلد الحروف في الطقس القديم لدى لوبيك (Lobeck,) ولدى بربير في شرح لبوليمو. فهو يظهر دائما في علاقة بطقوس التكبير والطقوس السرية، وفي غالبية الأمثلة الإغريقية تجد في هذه العادة أن الشخص المراد تطهيره من الإثم كان يضع قدميه، أو قدمه اليسرى فقط، على جلد ظبي يتم التقرب به. لكن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة لاستخدام جلد الحروف. فكان هناك في تيسالي حسب قول ديكياركوس طقس يقام في ذروة حرارة الصيف كان الأثياب يصعدون فيه إلى معبد زيوس أكريوس على جبل يليون وهم يرتدون جلود الحناف الجديدة (Fr. *Hist. Gr.* . ii. 262). وحين تم تطهير فيثاغورس على يد كهنة مورجوس بجزيرة كريت، أمر بالرقد بجوار الماء (البحر نهارا والنهر ليلا) وهو ملفوف بفراء حمل أسود ثم تم إنزاله إلى مقبرة زيوس وهو متذر بالصوف الأسود (Porph., *Vita Puth*) 17.، ومرة أخرى تجد أن القريان الأول لكل عابد بالحيرة كان خروضا. وبعد أن يشارك صاحب القريان في اللحم يضع الجلد على الأرض ويجهش فوقه وأضعما القديمين والرأس على رأسه. وفي هذا الوضع كان يلتمس قبول الإله لتقديمه.

ومن الواضح هنا أن الطقس يعبر عن التوحد بين صاحب القرابان والضحية. فهو يستوعب لحمها في جسمه ويتدثر بجلدها. وكانت هذه هي نفس فكرة الإلحاد ولكنها معكوسة تماماً. والرمزية المباشرة في القرابان البديل حيث يتم تبول روح الحيوان بدلاً من روح إنسان تمثل في معاملة الضحية كما لو كانت إنساناً. وفي تينيدوس مثلاً كان العجل الذي يذبح قرباناً لباخوس يتعال المعروفة باسم "كوثورن"، وتعامل البقرة الأم معاملة امرأة نساء. أما في حالتنا هذه فالرمزية معكوسة؛ فبدلاً من الإيهام بأن الضحية إنسان، فإن الطقس يوهم بأن الإنسان ضحية، وبذلك يكتسب الأثر التكثيري للقرابان مباشرة.

من الواضح أن هذا النوع من الرمزية لو كان ينطبق لا على تطهير أحد الناس بل على قداس تكثير شعبي عام فالكهنة بوصفهم ممثلين للمجاعة التي يؤدي الطقس بالنسبة عنهم هم من يجب أن يتذروا بجلد الضحية. ولو كان هناك عدد من الكهنة وضحية واحدة يصبح من الأسباب لا يستخدم الجلد الحقيقي للقرابان والذي لم يكن يصلح ارتداؤه إلا لشخص واحد في المرة الواحدة، بل يتم إلباس كل الكهنة بجلود من نفس النوع. وهذا في ظني هو ما كان يحدث في قبرص. وإنني لأنساعل هنا عما إذا كان السياق الذي يوحى بالطريقة التي يتم بها القدس الكهنوتي لايفضح عن وجود إشارة صريحة أو ضمنية إلى الكهنة، وهي إشارة يقدمها التنبيح المتردح.

وإن صح هذا الرأي عن الفقرة وكانت تشير بالضرورة إلى أن الطقس الذي

تصفه كان تكفيري، وهو ما يبدي أنه كان كذلك من عدة آراء. فكان قريان اليوم التالي يتكون من خنازير بربة وكان يفسر من حيث علاقته بأسطورة أدونيس مما يمحو أي شك في أصله السامي. وحتى في البوتان كان الخنزير هو أكبر قريان تطهيري؛ أما في الديانة السامية فتقدمة هذا الحيوان ليست مجرد قريان تكفيري، بل طقس سرى من أشد الأنواع خصوصية (supra, p. 290). ولو كان قريان ثانى أيام العيد سريا وبالنالى تكفيري بالدرجة الأولى إذن فمن المؤكد أن قريان اليوم الأول لم يكن طعاما قربانيا عاديا ذا طابع احتفالي مرح. فلا بد للإنسان أن يتظاهر أولا ثم يجلس مسرورا إلى مائدة الآلهة وليس العكس. ومرة أخرى فالطقوسان الرومانى والسريانى اللذان نجدهما مایسرر اعتبارهما شكلين لتقاسى واحد كانا تكفيريin أو تطهيريin تماما. وفي روما لمجد النساء يفتسلن، وهو أمر له معنى تطهيري، حيث كان الرومان فى عصر رومولوس يتظاهرون بمعبدابنوس بنبات الأسد العطري (Preller, *Röm. Myth.* 3rd ed., i. 439). وفي الطقس السريانى حيث تحرق الحيوانات حبة للإلهة، فلا شك فى الطبيعة التكفيرية للقريان ولا بد من استبعاد فكرة أنه كان مجرد احتفال قربانيا.

وهناك وجهة نظر أخرى عن الطابع التكفيري للطقس يمكن استقاومها من اختيار الضحية، فبعد الخنزير كان الظبي هو أشيع تقدمات الخطبيرة فى القدم (انظر Stephani, *Compte-rendu*, p. 130 sqq.) يفسر تكرار وجود رؤوس الكباش وما شابهها فى الخلائق القديمة.

بأنها مستقاة من ارتباط الحيوان بالقدرة على تجنب المصائب. وهذه الحلّى هي في الحقيقة $\alpha\pi\sigma\tau\rho\sigma\pi\alpha\iota\alpha$. ومن الخطأ تطبيق آراء من هذه النوعية على تفسير طقس تكفيري؛ لأن نفس الضحية قد تكون قرياناً تكفيريّاً في طقس ما وقرياناً عادياً في طقس آخر، وبالتالي فنظراً لأنّ النور التكفيريًّاً مثلاً يقدم لزيوس فإن نفس القريان التكفيريًّاً يصلح لأنفروديت الشرقيّة. ولكن في حالة الكيش المستخدم كتقدمة للخطيئة لدينا ما يدل على عدم وجود تحديد لإله واحد؛ فحين تم جلب إيسماينيدس إلى أثينا لوقف الوباء ترك خروقاً أليض وخروفاً أسود يضيّان بلا قيد، وأمر بذبح كل منهما لإله المكان الذي يرقد فيه (Diog. Laert. i. 10) وقد أتى هذا النمط من التكفير من كريت التي كانت من بين الجزر التي عبر عليها التأثير الشرقي إلى اليونان. والحقيقة أن تقديم الخراف أو الكباش كقرابين تكفر على مذابح أنفروديت الشرقيّة يبدو وكأنه تالٌ لطقس الحيرة الذي أشرنا إليه لتونا. ونفس الشيّء ينطبق على قرطاجة حيث يوجه قريان الحملان الستة لهذه غضب الإلهة.

وأتفى أن تكون هذه الاعتبارات كافية لتبرير وجهة نظرنا عن الطقس التبريري ولتأييد التصحيح المقترن للنص. نكان القريان تكفيريًّا وبالتالي فقد كان $\omega\omega\delta\omega\kappa$ مناسباً للطقس؛ إلا أن استخدامها غير مفهوم تماماً، في حين أن تصحيح كلمة $\epsilon\sigma\kappa\epsilon\pi\alpha\sigma\mu\epsilon\tau\omega\iota$ يعيد معنى يعطي لهذه السمة نفس الطابع الذي كان لها في الطقوس المتشابهة. ولا يظهر أهم جوانب الطقس إلا حين

نربطه بحقيقة استفظنا بها في الخلية، لأن مفراه يعتمد على نظرية عن القريان التكثيري والسرى لم تحظ بالقبول العام بعد. فالحروف أو رأس الحروف هي رمز دينى يتكرر دائمًا على المسکوكات القبرصية؛ وعلى بعض هذه المسکوكات تجد صورة أعلن الخبراء أنها صورة أفروديت وهي تمسك برقبة كبش يجري وفروته. وهذه الطريقة تقارن بغيرها، وهي تبدو شرقية ولو أنها ليست قبرصية حيث تركب أفروديت كبشا (5) De Luynes, *Num. Cypr.* Pl. v. 3, vi. 5. والمراجع في (Stephani, *Compte-rendu* for 1869, p. 87).

هو أن الحروف في قبرص كان هو الحيوان المقدس لعشتار أفروديت. وفي هذا الصدد من المهم أن نلاحظ أن الحروف تجده يتكرر على أعمدة النذر السامية من النوعية المهدأة لثانية (شكل من أشكال عشتار) وبكل حمأن. وتجد أمثلة على ذلك في النقوش الفينيقية، لوحة 1، رقم ٤١٩، ٣٩٨، وعلى عمود من سولقى وردت صورة له لدى كل من بيروت وشبيهه، ٣، ص ٢٥٣. والصور على هذه النوعية من الأعمدة من أنواع مختلفة، وتوجه في بعض الحالات بأنها قرابين، ولكن يبدو أنه كان من الضروري تقديم صورة أو رمز للإله. وحين يتم تصوير الحيوانات فإنها تعطى هذه الرموز. وهكذا تجد الأسماك التي كانت مقدسة بالنسبيّ لعشتار وطعمًا محظى على أتباعها؛ أو ثور أو بقرة رمزا لعشتار صيدا؛ والفيل الذي لم يكن قريانا؛ والخسان الذي تجده كثيراً على مسکوكات قرطاجة وهو رمز ديني بكل تأكيد حيث أنه كان مجذحاً في بعض الحالات. ونستنتج من

هذه التشابهات أن الخروف في قرطاجة وفي قبرص كان مقدساً ويرمز لعشتار. وينبغي القول إنها نوع خاص من عشتار؛ فكما استواعت هذه الإلهة عدداً كبيراً من الأنواع المحلية في تطور نزعة التوفيق بين المعتقدات التي تميزت به ديانة الساميين كان لها عدد وافر من الحيوانات المقدسة لكل منها مكانة المرموقة في بعض الأقداس أو في طقوس معينة. فأفروديت الحمامنة ترتبط ارتباطاً خاصاً بعسقلان، والإلهة البقرة ترتبط بصفتها حيث كانت تعرف بأوريا عروس زيوس الثور (*De Syria*, iv.), وكانت تضع على رأسها ثور حسبما يذكر فيلو بيليوس. وتعتبر عشتار الخروف نوعاً آخر، ولكن يجد أيضاً أن موطنها الأصلي في كنعان، ففي سفر الشبيه ١٣/٧ نجد أن نتاج القطع يسمى "عشتارات الننم" أي إناث الننم. وعبارة كهذه هبطت من الدين إلى مستوى الحياة العادمة وظلت باقية بين البرائين الموحدين تعد دليلاً شديداً للارتباط عشتار بالغم، ومن المستحيل أن نفسرها بالاعتراف صراحةً أن عشتار كان لها في الأصل شكل خروف في أحد أشكالها وأنها هي نفسها كانت خروفاً كما كانت حمامة أو سمكة في أشكال أخرى.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الكبش أو الخروف لم يكن رمزاً لثانية، بل للإله الذكر بعل حمان الذي كان يرمز إليه في تبراكوتا (Perrot et al., 73 Chipiez, iii.) بقرون كيش ويوضع رأسه على رأس خروف. إلا أن النعش الذي أشرنا إليه من قبل كان موجهاً لثانية وليس لثانية وبعل حمان

معا وهو ما يبين أن الرمز المصاحب كان ملائماً للإلهة ولشريكها الذكر على السواء.

ويمكن القول إن نفس الرمز الحيواني كان ينتمي إلى الأعضاء الذكور والإثاث في نقطة الاتزان؛ وفي حالة إلهة تقدم في الغالب في صورة خشوية لا داعي حتى لاقتران أن رمزها هو النعجة ورمز شريكها الكبش. إلا أن رموز الخراف على أنصاب تأبى التي يشار إليها عادة باسم كباش هي في الحقيقة بلا قرون وبالتالي فمن المفترض أنها ترمز للنناع. ومن ناحية أخرى فإن كل الأغنام البرية وكثيراً من الفصائل الداجنة لها قرون في كلا الجنسين مما يجعل من الممكن وجود إلهة خروف لها قرنين. والثلاثة المتوج بدائرة وبقرون تتجه إلى الخارج وهي الصورة التي تجدها عادة على أنصاب تأبى ربما كانت رمزاً للإله أو الإلهة دون تفرقه. والقريان هامنا باتخاذهما إلى الخارج لا يمكن أن تكونا قرني ثور أو قرني هلال، بل الأرجح أن يكونا قرني خروف.

ونذكرنا مسكونات أنفروديث القبرصية التي تدخل فيها وضع من تسيع وراء كبش يجري بأسطورة هيله والكبش النهبي، إلا أنها تمثل نمط أوريا والثور أيضاً. وفي هذا التشابه ينبغي أن نذكر أن أن الإله الذكر الذي يرتبط بالكبش ارتباطاً خاصاً هو هرمس، وأن الإلهة القبرصية كانت تعبد في هبة مختلة يطلق عليها تيوفراستوس اسم «هرما أنفروديث». وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الشخصية المختلة في تفسيرنا لأسباب تفضيل أنفروديث البافوسية

(والقرنطاچية على ما يبدو) للضحايا من الذكور؛ ولدينا الآن سبب آخر لافتراض أن عشتار المختلة أو الملحية هي التي كانت ترتبط بالكبش بصفة خاصة. فعلى أحد الأنصاب التي ذكرناها لتونا وعليه صورة تانيت تحت رمز خروف (CIS . 419 .) نجد أن النقش لا يحمل عبارة "الى السيدة تانيت" كالعادة، بل "الى سيدى تانيت". وإن لم يكن هذا خطأ في النحت فهو يشير إلى نفس الاتجاه. وقد يكون لقب "تانيت فن بعل" العبرى الذى أثار جدلا واسعا لا يعني إلا "تانيت بوجه بعل"، أي الإلهة الملحية.

ولو كانت الإلهة القبرصية إليها خرونا فإن الطقس هاهننا يمثل قربان تكثير يقدم فيه الكهنة للإلهة الحروف حيوانا من نفس فصيلتها وهم متخفين في هيئة خراف. من ثم فالطقس يشبه قربان لوپير كاليا الرومانى وهو قربان تطهيرى للفاونوس تحت اسم لوپير كوس. وكانت صورة لوپير كوس في هذا القربان عارية وكان متداورا بجلد عنزة (Justin, xlivi. 1. 7). وهذا في التطهير الأكبر في الخامس عشر من فبراير نجد أن أتباع لوپير كوس الذين كانوا يسمون باسم إلههم يتقربون بالماعز ويهرولون في المدينة وهم عراة وملطخين بالطين ومتشحون بجلد الماعز ويوجهون للنساء الالتي يرغبن في المشاركة في الطقس ضربات بسيطة مصنوعة من جلود الضحايا تسمى «قِبْرُوا». وكلما القربانين شكلان من أقدم أشكال الطقوس السرية المقدسة والتكميرية يؤكدهما الأتباع

على قرابتهم للإله الحيوان ويتقربون فيه بحيوان من نفس فصيلته لا يحل فيه
رفعه على المذبح إلا في هذه المناسبات السرية.

*

الملحوظة الإضافية (ح)

ملحوظات أخرى على عهد الدم

هناك ما يدل على بقاء ثغط العهد الذي ورد وصفه لدى هيرودوت بين العرب، والذي كان الدم فيه يسحب من الأطراف المعنية نفسها، ويكمّن هذا الدليل في لفظ «محاش» (أي مجرّوحين) بمعنى «حلفاء» (التابقه، ج ٢٤، ص ١ = ج ١٧، ص ١ ط ديرينب). وفي مقال شيق عن كتابنا بعنوان *Kinship* (Literaturbl. f. or. Phil. 1889, p. 25) يرى جولدتسيهير أن هذا اللفظ معناه «محروقين»، وهو تفسير تقليدي، ويعتقد أن لدينا فيه مثلاً على عهد يتم بالنار كذلك الذي يشير إليه الجوهري (انظر 124 p. Wellh.) والتويري تحت عنوان «نار الهولة». ومع ذلك فلا يجد أن النار في الحالة الأخيرة كانت تمس الأطراف المعنية؛ ومانعرفه هو أن كل قبيلة كانت لها نار مقدسة وأنه حين يكون هناك نزاع بين شخصين كانوا يقسمان بجوار النار بينما يرش الكهنة الملح عليهما. وورد ذكر قسم بالرماد والملح لدى الأعشى في سطر اقتبس لهوازن عن الأغاني ٢٠، ١٣٩، ولما كان «رماد القدر» دليلاً على كرم الضيافة فلم القسم بالنار والملح ليس أكثر من حلف برباط الطعام المشترك الذي يربط بين أفراد القبيلة. إلا أن هذا لا يقدم تفسيراً كاملاً لإطلاق اسم «نار الهولة» أي الخوف على النار، كما أن الإشارات الشعرية إليها تبين أن القسم كان قسماً

رهيباً بحق، أى كان ينطوي على خطر لمن يحلف حاثاً بيمنه؛ ولكن يجب أن نذكر أن من يحث بيمين طهارة في العقيدة العربية يوم بحكم الإله (البخاري، ٤، ٢١٩ وما بعدها؛ ٨، ٤٠ وما بعدها). من ثم فإننا نرى أننا يجب ألا نسعى إلى ربط المحاش بunar الهمة. فلو كان اللفظ السابق معناه 'محروقين' فالأرجح أن نفترض أن الإشارة موجهة إلى عادة الوسم (وهي أيضاً تسمى 'نار')؛ فنعرف من الأغاني، ج ٧، ص ١١٠ أن الوسم كان ينطبق في بعض الحالات على البشر بالإضافة إلى الماشية. إلا أن 'محش' تعني 'جرح، خدش' في المقام الأول وما كان واضحًا من آدلة التعريف في لسان العرب أن التفسير التقليدي للنفظ غير مؤكد فإنني أرى أن أقرب الآراء إلى الطبيعة هو أن نأول 'محاش' بمعنى 'المحروقين'.

بمرور الزمان بدأ العرب في استخدام مختلف البدائل للدم العهد كالرَّبُّ أى عصير الفواكه الكثيف (أو ربما ثقل الزيد بعد تقطيته) والعطور والماء المقدس من عين مقدسة (Kinship, p. 261; Wellh. p. 121). وفي كل هذه الحالات يمكن أن نرى أن هناك شيئاً ما في البديل يجعله مرادفاً للدم. وفيما يتعلق 'بماء الحياة' من الواضح ما قبل في المحاضرة الخامسة عن قدسيّة عيون الماء المقدسة. وكانت العطور هنا أيضاً عادة ماتستخدم على هيئة مرآهم؛ والمرآهم - الشحوم المقدس في المقام الأول - مرادف للدم كما تبين من المحاضرة العاشرة. ولو كان الرَّبُّ في هذا السياق معناه ثقل الزيد فالاستعارة به في إقامة العهد تفسر

بقدسيّة المراهم؛ أمّا إذا كان معناه عصير الفواكه كما يفهم من التقاليد فلابد أن نذكر أن عصائر الخضراءات في حالات أخرى؛ انت تعتبر نوعا من الدم .(supra , pp. 133, 230)

والعبارة العبرية "كرت كريت" (أن ينهد) (حرفيّاً بمعنى أن يقطع) مشتق بصورة عامة من الشكل التكفييري للقريان الذي وردت الإشارة إليه بسفر التكوانين ١٥ ، إرميا ١٨/٣٤ حيث يتم تقطيع الذبيحة إلى جزءين ثم الأطافل المعنية بينهما؛ ويفسر هذا الطقس مرة أخرى على أنه شكل رمزي للعنة كما لو كان من حلفوا اليمين لبعضهما البعض تعهدا إذا حصل أحدهما بيمينه يقطع إلى جزءين كالذبيحة. إلا أن هذا لا يفسر السمة المميزة للطقس، أي المرور بين الجزءين؛ ومن ناحية أخرى لمجد في سفر الخروج ٨/٢٤ «هذا هو دم العهد الذي قطعه ربكم» أن تقسيم القريان ونضج الدم على الطرفين يشيران جنبا إلى جنب. ولعل القريان كان يقسم إلى جزءين (كما يقسم الدم إلى جزءين كما ورد بسفر الخروج) حيث كان الطرفان يشاركان في التهامة؛ وحين توقفت حادة التهامة كان الطرفان يقفاران بين الجزمين رمزا على أنهما قد أخذوا مع روح الذبيحة. ويتأكد هذا التفسير بالنظر إلى عادة أسم الغرب التي كانت تمارس نفس الطقس بالكلاب وغيرها من اللبائح غير العادية كطقس تطهيرى أو تكفييري؛ انظر الأمثلة التي جمعها بوكارت (Bochart, *Hierozoicon* ,

lib. ii. capp. 33. 56). وهناك العديد من الأمثلة على قربان كان يحمل أو يرش دمه حول المكان أو الأشخاص المراد نقل تأثيره إليهم.

الملحوظة الإضافية (ط)

المحرمات المرتبطة بالحج والندور

إن موضوع المحرمات أو القيود الدينية المفروضة على أى عابد ورع من الموضوعات الهامة التي تستحق قدرها من الاستفاضة في التناول. وهذه القيود اختيارية في بعض الحالات، فلاظهر إلا حين ينذر النذر؛ وفي حالات أخرى تكون لها طبيعة القواعد الثابتة والأعراف ويخضع لها أى نذر. وإلى هذه الفتنة الأخيرة تنتهي القيود المفروضة على كل حاج من العرب القدماء، فيجب إلا يحلق شعره أو يصففه ويجب أن يمسك عن الجماع وعن سفك الدم وما إلى ذلك. وإلى الفتنة الأخيرة تنتهي الالتزامات الخاصة التي يطلق عليها العبرانيون اسم "إسّار" أو "إسّار" كما ورد بالمزمور ۱۳۲ الفقرة ۳ وما بعدها: ﴿لَا أدخل خيمة بيتي لا أصعد على سرير فراشي﴾، أو بأعمال الرسل ۱۴/۲۳ ﴿لأنذرق شيئاً حتى تقتل برسٍ﴾. ويلاحظ أن القيود من الفتنة اختيارية أحدث زماناً من الفتنة الأخرى ولا تظهر إلا عندما يبدأ العرف القديم في التداعي؛ فكانت القاعدة في الجزيرة العربية القديمة أن من عليه ثار يجب أن يمسك عن معاشرة النساء ومعاقرته الخمر والتطيب بالعطور، إلا أن هذه القيود

تحولت في آخر عهود الوثنية وقبل ظهور الإسلام إلى التزامات خاصة كما ورد لدى الواقدي مثلاً (ط كرير، ١٨٢) أو في الأغاني، ٦، ٩٩). وحين يكون الالتزام اختيارياً فهو بالطبع يتخلص منه حافزاً للإسراع بالولوأ بالتندر؛ وصاحب التندر يثير الحماس في نفسه بحرمانها من بعض متع الحياة إلى أن يفني بعهده؛ انظر المرزوقي الذي يستشهد به رايسله، أبو الفداء، ج ١، ص ١٨ حيث يمكن مقارنة العبارة العربية «ماتكترت النفس به» بالعبارة العبرية «أمر لعقوب نيفش» التي وردت بسفر العدد ١٤/٣٠.

إلا أن الالتزامات الثابتة التي ترتبط ببعض النذور فلا يمكن تفسيرها في ضوء هذا المبدأ، وحين تدرس تفصيلياً يتبيّن أنها مجرد محركات ترتبط بحالة التكريس والتندر، وهي في الحقيقة نفس المحرمات المفروضة بلا تندر على كل من يشغل بالتعبد أو بأداء قداس كهنوتي يقدس الإله، بل على كل من يدخل الموضع المقدس. لذا فقد كان على الناصري العبراني أن يمسك عن الخمر وعن النجاسة الناتجة عن ملامسة الميت، وكانت نفس هذه الأحكام تتطبيق على الكهنة أيضاً (اللاويين ٩/١٠، ١/٢١ وما بعدها). كما تتطبيق حرمة الجماع المفروضة على الحاج العربي القديم على كل من ينخرط في العبادة أو يتواجد بموضع مقدس بين الساميين عامة؛ ولم يكن تحريم سفك الدم وبالتالي تحريم صيد الفرائس وقتلها إلا امتداداً للقاعدة العامة التي تحرم سفك الدماء على أرض مقدسة. وحين تتطبيق نفس المحرمات المفروضة على الحاج على المحاربين في

الطريق الى الحرب وخاصة على من هم متذوّرين للنّار (Diw. Hodh. cvi. 14) فلابد أن نتذكّر أنّ الحرب عند الساميين بل عند كلّ الشعوب البدائية مهمّة مقدّسة والمحارب شخص مكرّس للإله. فالجلدر العربي "حَلَّ" (والعبري حَلَّ) الذي ينطبق على الوفاء بالنّذر هو نفس الجلدر المستخدم للدلالة على الخروج من حالة التحرّيـم (كالإـحرام ووفـاء الأرمـلة بعـدـتها وـما إـلـيـ ذلك) والـعودـة إـلـىـ السـيـةـ العـادـيـةـ.

ويشير المهاوزن الى أن كلام من الفعل العربي "نـذـر" والعـبرـي "نـزـرـ" معـناـهـ الأولـ هوـ "أـنـ يـكـرـسـ لـإـلـهـ". فـقـىـ النـذـرـ العـادـيـ يـنـذـرـ المـرـءـ شـيـناـ مـادـيـاـ، وـقـىـ نـذـرـ المـحـجـ وـالـحـربـ يـنـذـرـ نـفـسـهـ لـغـرضـ مـحـدـدـ. وـلـيـسـ فـيـ الـعـرـبـيـ إـلـاـ جـلـدـ وـاحـدـ لـلـتـبـيـرـ عـنـ هـذـيـنـ التـوـعـيـنـ مـنـ النـذـرـ، أـمـاـ الـعـرـبـيـ وـالـسـرـيـانـيـ فـيـنـقـسـمـ الـجـلـدـ إـلـىـ اـثـيـنـ، أـمـاـ "نـزـيرـ" فـيـ هـاتـيـنـ الـلـفـتـيـنـ فـهـوـ "الـشـخـصـ المـنـذـرـ". وـلـفـظـ "نـزـيرـ" السـرـيـانـيـ وـخـاصـةـ حـرـفـ الزـايـ بـوـسـطـهـ لـيـسـ مـجـرـدـ لـفـظـ دـخـيـلـ مـنـ الـعـهـدـ الـقـدـيـمـ، بلـ إـنـهـ يـنـطـبـقـ مـثـلـاـ عـلـىـ الـعـذـراـوـاتـ الـلـاتـيـ يـنـذـرـنـ خـدـمـةـ بـلـيـسـ (Is. Ant. i. 212). (1. 130)

وـفـيـ حـالـةـ الـمـحـجـ يـبـدـوـ أـنـ صـاحـبـ النـذـرـ يـنـذـرـ نـفـسـهـ بـتـقـديـمـ شـعـرـ وـهـوـ جـزـءـ مـنـ نـفـسـهـ كـتـقـيـمـةـ تـقـدـمـ بـقـدـسـ إـلـهـ. وـسـوـاءـ أـكـانـ نـذـرـ الـمـحـارـبـ قـدـ تـأـثـرـ أـصـلـاـ بـنـفـسـ الـطـرـيـقـةـ، وـالـوـفـاءـ بـالـنـذـرـ حـينـ يـتـمـ بـتـقـدـمـةـ مـنـ الشـعـرـ لـيـسـ إـلـاـ مـسـأـلـةـ حـدـسـ، وـلـكـنـ لـاـ يـسـتـحـيـلـ فـهـمـهـ. وـلـوـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ فـالـأـرـجـعـ أـنـ إـلـهـ الـذـيـ يـقـدـمـ لـهـ

الشعر هو الإله الذى تربى عليه بالعشيرة صلة قربى والذى كان يعتقد فى الديانة البدائية أنه يهتم بالشأن لدم القبيلة؛ وقد نفترض أن تقدمة الشعر من جانب المحاربين كانت تم فيما يتعلق "بقبيل العائدين" الذى سيرد الحديث عنه بالملحوظة "م". ولكن يلاحظ أن رأس الإنسان الخاضع للحرمة وشعره يعتبر مقدسا فى كل أنحاء العالم، وأن المفاهيم البدائية الخاصة بالشعر بوصفه مكمنا خاصا للروح كما سبق أن أشرنا فى المحاضرة التاسعة تكفى لتفسير ذلك دون إشارة إلى تقدمة الشعر التى تعتبر مجرد تطبيق واحد من عدة تطبيقات لهذه المفاهيم. فمن السهل أن ندرك السبب مثلا فى تحريم حلق الشعر على من وهب حياته نذرا - كزعيم الموارى أو كصموئيل أو شمسون عند السامين - أو وجوب اتخاذ احتياطات خاصة حتى لا يتقدس إن حلقه. وقد نستنتج من سفر حزقيال ٤٤ / ٢٠ أن كهنة الساميين كانوا يتركون شعرهم ينمو دون أن يقصوه كصموئيل مثلا، فى حين أن هناك من الكهنة من كان يحلق شعره كله ككهان مصر؛ ويمكن تأويل كلتا العادتين بناء على مبدأ واحد، فكان احتمال تقديس الشعر يتم تفاديه بعدم تركه ينمو على الإطلاق وكذلك بعدم السماح بلامسته. وكان الأمراء والكهنة أشخاصا متذوين عند العبرانيين، ولفظ "نير" يستخدم فى بعض الحالات بمعنى "أمير"، فى حين أن لفظ "نيرز" (نذر) معناه "إكيليل". ولما كان الإكيليل لا يزيد فى الأصل عن شبكة تمسك الشعر عن الاسترسال، فإننا نرى أن شعر أمراء العبرانيين فى العصور القديمة كان محرا،

وأن شعر أبشاًلَوم المسترسل (صوموئيل الثاني ١٤/٢٦) كان أمارة على مكانته السياسية لا على غروره. وحين كان يُقص شعر أحد زعماء الماورى كان يجمع ويدفن بوضع مقدس أو يعلق بشجرة؛ وما يذكر أن شعر أبشاًلَوم كان يحلق في آخر كل سنة، أى بموسم الحج المقدس، وكان يجمع ويوزن فيما يوحى بطقس ديني شبيه بما ورد ذكره عند هيرودوت، ج ٢، ص ٦٥.

وإذا كان المبدأ العام واضحًا، وهو أن القيود المفروضة على المذورين كانت في الأصل محرمات ترتبط بحالة النذر فلابيني أن نفترض أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها دائمًا وبالتفصيل؛ ففي غياب الدليل المباشر يستحيل على أهل العصر الحديث أن يتكهنوا بدخلائل العقلية اليدائية.

على أية حال هناك ما يمكن قوله عن فريضتين أو ثلاث فرائض تضفي بريقا على النكارة القائلة بأن القيود ماهي إلا حرمان يهدف إلى منع الإنسان من المماطلة في الوفاء بالنذر. فكان محرما على الحاج السرياني أن ينام في فراش طوال رحلته. ويعقل لما وزن مقارنة بين هذه الفريضة وعادة بعض قدماء العرب حيث لم يكونوا يدخلون بيوتهم من الأبواب في أثناء الإحرام، بل كانوا يتحمّونها من الخلف، وهي عادة تعتبر تعديلاً مراوغاً لفريضة قدية كانت تحرم دخول المرأة بينه أصلاً. وهمزة الوصل المطلوبة للربط بين الفريضتين السريانيتين والعربية تجدها بالمزمور ٣/١٣٢، كما يمكن مقارنة الأخيرة برفض أوريا النزول إلى بيته في أثناء حملته (صوموئيل الثاني ١١/١١)، وربما بعادته بنى إسرائيل

بالعيش في أكواخ في عيد المظال، وهي عادة لمجد العديد من الشواهد عليها في الديانة القدية. ومن منظور التحرير فإن هذه الفرضية تقبل تفسيرين؛ إما أنها كانت حذرا من التجasse أو يقصد بها من تحول البيت والفراش إلى محرمات لاتصاله للاستخدام الديني بلامسة المندور لها. وقد نورد عادة أهل تاهيتي تأييدا للرأي الثاني، حيث كان الملوك يمتنون عادة عن دخول بيت عادي خشية أن يتحول إلى حرمة. ومهما كان الأمر فلا يمكن فصل العادة السريانية عن حالة الكهنة أو فصل الفرضية التي تحرم دخول أي بيت عن قيد مماثل كان مفروضا على النظام الديني للركابيين (أرمياء ٩/٣٥ وما بعدها). وكان الركابيون وأهل الناصرة والعرب الورعون يمسكون عن شرب الخمر، وكذلك كان يفعل كهنة المصريين (Porph., *De Abst.* iv. 6) والفيثاغوريون الذين كانت حياتهم كلها محاطة بشبكة من المحرمات. وهذه الحالات المماثلة لاتدع مجالا للشك في أن فرضية الإمساك لم تكن حرمانا تعسفيًا، بل حرمة مرتبطة بحالة النذر. وبيدو ما ورد بسفر القضاة ٤/١٣ أن المشروبات المخمرة تندرج ضمن فئة اللحوم النجسة؛ قارن بين ذلك وتحريم الخماائر في القرابين. كما أن الفرضية العربية التي تحرم غسل الرؤوس أو دهنها بالطيب لم تكن من قبيل الزهد، بل كانت ناجمة عن حرمة الرأس التي لا يبغى ملاستها بطريقه قد تنزع الشعر عنها. ولم يكن العرب اللاحقون يدركون هذه الفرائض تمام الإدراك، وهو ما يaldo من اختلاف الروايات الخاصة بالنذر الواحد بين مختلف مصادره؛

فلننظر مثلاً إلى الإشارات التي وردت بأوائل هذه الملحوظة إلى نذر أبي سفيان. وفي النهاية فإن ثوب التكبير الموصوف للحجاج العربي القديم يمثل حرماناً في نظر العرب المحدثين دون شك، إلا أن الثوب ليس إلا جلباب الجزيرة العربية القومي القديم اكتسب قدسيّة بتأثير من نزعة الحفظ الديني بالإضافة إلى المبدأ الذي فسرناه لتونا (*supra*, p. 451) وهو أن الإنسان لا يؤدي المهام المقدسة بثيابه العاديّة خشية تحريرها.

الملحوظة الإضافية (ى)

هيكل أورشليم

قد يكون من المسلم به وجود مذبح من نوع ما قبل بناء الميد بأورشليم حتى بدون الإشارة الصريحة إلى ذلك بسفر الملوك الثاني ١١/١٢، ١١/١١ (الملوك الأول ٨/٢٢، ٥٤)، إلا أن هذه الفقرة لاتلقي الضوء على طبيعة المذبح. ونتناول هامنا (أ) مذبح المحرقة، (ب) المذبح التحاسي.

(أ) طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول ١٠/٢٥ فقد بني سليمان مذبحاً للمحرقات وكان يقدمها عليه ثلاث مرات كل سنة. ويشيد المذبح من الحجارة كمذبح آهاز ومذبح المعبد الثاني. وليست هناك آثار أخرى تدل على وجود مذبح كهذا قبل عصر آهاز، والبيت الذي حذف من الترجمة السبعينية للتوراة ينتمي إلى سلسلة من الملحوظات المبمثرة ولاتشكل جزءاً من الرواية الأصلية.

لتولى سليمان الملك ولها تواريХ متباينة ومصدر مشكوك فيه. وإذا تغاضينا عن هذه الفقرة فقد سبق أن قرأتنا عن مذبح تم بناؤه بسفر الملوك الثاني الإصلاح ١٦، وهو المذبح الذى بناه آحاز على غرار المذبح (أى المذبح الرئيس) بدمشق. ومن الواضح أن ابتكار آحاز اتخد سمة الشبات حيث كان المعبود الثاني أيضا منصة من الحجر. وطبقا للنص المصوّر لسفر الملوك الثاني ١٤/١٦ وكما جرت العادة بترجمته تمت إزالة مذبح نحاسي لإنساخ المجال المذبح آحاز، إلا أن هذا المعنى يرد نتيجة للي نص مشوه؛ فاللفظ "وايقارب" لا يمكن أن يتحكم في المفهوم الذي يسبقه، وللخروج يعني ينبغي إما أن تحلف عبارة "إإن ما مذبح" في بداية الفقرة أو أن تقرأ "إإن" بمعنى "عل". والسباق الأول هو الأرجح؛ إلا أنه يتربّط على ذلك في كلتا الحالتين تشكيل اللفظ ليقرأ "وايقارب" وأن تكون الفقرة كلها وصفا دقيقا للطقوس الجديدة الذي وضعه الملك. وبذلك فإن الفقرة (١٢) تصبح على التحو التالي: **﴿صعد الملك إلى المذبح الجديد (فقرة ١٣) وأصعد عليه محرقتة وتندمته وسكب سكبيه، ورش در ذبيحة السلامة لنفسه على المذبح (فقرة ١٤) النحاسي الذي كان أسامي الرب واقترب من أسامي الناuros، بين الناuros والمذبح (الجديد) (انظر سفر حزقيال ٨/١٦؛ بوئيل ٢/١٧) ونضحة (أى بعض الدم) على الجانب الشمالي من المذبح﴾**. من ثم فالمذبح النحاسي كان قريبا جدا من الناuros، وكان المذبح الجديد أبعد قليلا عنه، ربما في وسط الساحة التي

أصبحت مقدسة منذ عهد سليمان باعتبارها موضع المحرقة. كما يبدو أن المذبح النحاسي كان في الأساس مذبحاً لرش الدم؛ فملك يرش دم 'شيلاميم' عليه قبل نضجها على المذبح الجديد. ولكن طبقاً للفقرة ١٥ يأمر برش دم كل القرابين التالية على المذبح الجديد أو 'العظيم'، في حين يخصص المذبح النحاسي لنوع محدد من التقدمة يقدمه الملك نفسه (حين يطلب ذلك). وطبيعة هذه التقدمة لا تتضمن من كلمات الفقرة ١٤، ولكن يبدو من الفقرة ١٤ أنها تتكون من 'شيلاميم' يقدمها الملك بشخصه. خلاصة القول إن المذبح القديم لم يفقد مكانته، بل تم تخصيصه لاستخدام محدد؛ فمنذ ذلك الحين لم يكن لأحد أن يرش عليه دم تقدمة إلا الملك نفسه.

(ب) يبدو إذن أن المذبح النحاسي كان شيئاً قدرياً ومقدساً وكان موجوداً قبل آهاز بعهد بعيد واستمر قائماً من بعده. ولكن ليس هناك مذبح نحاسي يذكر مستقلاً سواء في وصف مكونات هيكل سليمان (الملوك الأول ٧) أو في قائمة الأواني النحاسية التي استولى عليها الكلدانيون. والتفسير الذي يفترضه المهاوزن (45) *prolegomena*, 3rd ed., p. لا يتفق مع الحالة تماماً، وهو أن صنع المذبح النحاسي تم حذفه من الإصلاح السابع من سفر الملوك الأول على يد واحد من المنقحين لم يجد داعياً لمذبح نحاسي جديداً إلى جانب المذبح الذي نسبه كاتب أسفار موسى الخمسة إلى موسى، ولا أرى مخرجاً من هذا اللغز إلا أن أفترض أن المذبح النحاسي الذي ورد ذكره بالإصلاح السابع من سفر

الملوك الثاني ينطابق مع أحد النصبين ياكين وبوغاز. فلم يكن ثم فارق في العصور القديمة بين المذبح والحجر المقدس أو النصب، والنصب التحاسية ماهي إلا الأحجار المقدسة قديماً - والتي غالباً ما يرد ذكرها أزواجاً - مترجمة إلى معدن. كما تجد في استرابو (ج ٣، ص ٥) أن نصب هرقل التحاسية يقادش والتي كان ارتفاعها اثنى عشر قدماً هي الموضع الذي كان البحارة يقدمون عليه القرابين. ومذبح كهذا يدخل بالطبع ضمن نوعية القرابين التي تقدم بدون نار؛ ولكن طالما أن المحرقة كانت تقدمة نادرة لم يكن من الضروري وجود مذبح أو موقد ضخم ثابت؛ فكان يكفي إقامة محرقة من الخشب من حين آخر في وسط الفناء. صحيح أن الإصلاح ١٦ من سفر الملوك الثاني لا يشير إلا إلى مذبح نحاسي واحد يستخدم لرش دم الذبيحة، إلا أنه من الواضح أن العادة قد قصرت هذه المهمة على واحد من النصبين فقط.

لذا فتجدني أميل إلى الاعتقاد بأن البدعة التي استتها آهاز تكمن في إقامة موقد أو مذبح ثابت وفي سن قاعدة تقضي بأن يخصص هذا المذبح الجديد في الأحوال العادية لطقس الدم إلى جانب طقس النار. وبذلك يمكن إدراك الكمال الذي يوصف به طقس المذبح الجديد، فقاعدة آهاز كانت منذ ذلك الحين فصاعداً هي شريعة قدس أورشليم. ومع ذلك يداخلني شعور بأنه لا تزال هناك مشكلة فيما يتعلق بحرق شحم الشيلاميم وهي عادة كانت تمارس عند بنى إسرائيل حتى قبل العهد الملكي (صموئيل الأول ١٦/٢). ففي الأعياد الكبرى

يتضح أن شحم التقدّمات العاديّة كان يحرق بالإضافة إلى الحرقة على جانب من الساحة (الملوك الأول ٦٤/٨)، أما ما كان يفعل به في المناسبات الأخرى فهو أمر يصعب تحديده. على أية حال فلابد من الإشارة إلى أن أعمدة النصب التحايسية كانت عبارة عن مئارات أو مشاعل ضخمة. وكانت بها طاسات (الملوك الأول ٤١/٧) كطاسات المثارة الذهبية (زكريا ٤/٣) ونصب كأنصاب المذبح الناري. من ثم ثبّدو أنها بنيت على غرار مئارات الملبع التي نراها مصورة على الآثار الفينيقية؛ انظر & CIS. pt. I. pl. 29; Perrot & Chipiez, *Hist. de l'Art*, vol. iii. 81 sqq. والتشبه بينها وبين المثارة في وصف الأنصاب العبرانية يلاحظ أيضاً في التصيّن التوأم المصورين على المسکوکات أمام معبد بالقوس. وهناك طاسات مائلة يقف الآباء أمامها في حالة تبعد نجدها مصورة على الأحجار الأشورية المقوشة؛ انظر Glyptique Orient. vol. ii. fig. 46. وفي معظم الأمثلة الأشورية لا يسهل تمييز الشمعدان عن الشجرة المقدسة التي تتوسّلها نجمة أو هلال. كما كان للمنابع العبرانية على شكل أنصاب ارتباط بالشجرة المقدسة كما يتضح من عبادتهم للرمان، ولكن كذلك كانت المثارة الذهبية التي أخذت تعبيراتها الزخرفية من شجرة اللوز (الخروج ٣٧/١٧).

من الصعب أن نصدق أن الأنصاب الضخمة بهيكل سليمان التي كان ارتفاعها إن لم تكن المعايس مبالغ فيها يبلغ سبعة وعشرين قدماً كانت

تستخدم مذابح للنار؛ ولكن لو كانت كذلك فيفترض أن الطاسات كانت تغذى بشحم الذبائح القرىانية. ولاشك أن أحد أنواع مذابح النار عند الفينيقيين والأشوريين كان عبارة عن طاس وليس موقد، وبازدياد التشابه بين هذا النوع من النصب القديم أكثر من الشبه بينه وبين المنصة العريضة التي تناسب وضع محرقة عليها فربما أمكن اعتباره أقدم أنواع مذابح النار. أى أن مذبح النار الثابت بدأ بإضافة عملية استهلاك شحم القرابين العادمة إلى الحجر المقدس في وقت كانت المحرقات فيه لازالت تحرق على موقد. ولو أن لفظ "أرييل" (موقد) كان يشير في الأصل إلى مذبح صمودي كهذا فإننا تتخلص من عقبة تأويلية كثيرة بسفر صموئيل الثاني ٢٢:٤٢؛ إذ سينتضح أن مائة بناها هو تمثل في الإطاحة بنصبي النار بالحرم القومي لمواب وهو عمل ربيا كان يحتاج في تلك الأيام إلى شجاعة أكبر من مجرد قتل "رجلين في شجاعة الأسود". وعلى عمود مبشع يظهر موقد للرب باعتباره شيئا يمكن تحريركه من موضعه، وهو ما يتفق مع الرأى الذي اقتربنا منه قليل. ولنقارن ذلك بالتصصين التوأم الخاصين ببعض صور واللذين كان أحدهما يضئ ليلا (Herod. ii. 44).

وسيلاحظ أن هذا التناقض يضفي قدرًا من المصداقية على فرضية جروشيوس بأن الـ "حمانيم" بسفر أسماء ١٧/٨، ٢٧/٩ هي $\pi\upsilon\pi\epsilon\alpha$.

وأخيرا قد يلاحظ أن الفقرة ١ من الإصلاح ٩ من سفر عاموس تزداد وضوحا لو كان مذبح بيت إيل نصبا يتوجه نوع من تاج عمود يحمل طاسا

كتاسات أورشليم. فالنبع نفسه هو الذي يسقط، وهو ما يتطلبه السياق والتماثل بينه وبين الفقرة ١٤ من الإصحاح ٣: «أضرب ناج العمود حتى ترجم الأعتاب وكسرّها على رؤوس الأتباع جميعاً».

الملحوظة الإضافية (ك) المرتفعات

حاولنا في متن المحاضرات أن نستكشف تاريخ ملبع النار وأن نبين كيف كان موضع النبع والمحرقة كانا يلتقيان في النهاية في موقد المذبح. وفي هذه الملحوظة سنقدم بعض أسباب اعتقادنا بأن التغيير التدريجي للرأي وجعل الحرق وليس النبع أهم جوانب القرابان ترك بصمته أيضاً بطريقة أخرى بالتأثير على اختيار مواقع التعبد.

لوحظ في المحاضرة الخامسة أن أقدس الساميين الشماليين كانت تقع خارج المدينة في العادة. ولا يليدو أن الحال كذلك بالجزيرة العربية حيث ييدو أن معظم الأقداس كانت تقع في مناطق رطبة بجوار الأبار والأشجار. وحتى في أراضي الساميين الشماليين وجدنا آثار أقدس بجوار عيون الماء وتحت المدن وهي أقدم من المواقع المرتفعة فوق التلال. وفي أورشليم لمجد أن قدسيّة جبهون وعين روجل أقدم من قدسيّة هضبة صهيون التي تفتقر إلى المياه فوق المدينة. وفي مناقشة السمات الطبيعية للمواقع المقدسة رأينا كيف أن المواقع

الفنية بالماء والأشجار تزداد احتمالات اتخاذها أقداساً، ورأينا أيضاً أن اعتبار المناطق الجبلية مواضع مقدسة أمراً منطقياً؛ لكننا لم نجد سبباً طبيعياً لاتخاذ قدس على ربوة جرداً. وكثيراً ما يفترض أن المذابح كانت تبني على مواضع كهذه لأنها كانت مفتوحة إلى السماء وأقرب من غيرها من بقاع الأرض إلى آلهة السماء؛ لكن هذا التفسير يصادر حقناً في الافتراض. ومن ناحية أخرى لو صح التفسير الخاص بأصل المحرقة الذي تناولناه من قبل يتضح أن قمة التل الجرداً غير المطروقة فوق بلدة ما قد تكون من المواضع الطبيعية التي يرجع اختيارها للحرق والمحرقة. وتمرر الوقت تتحول بقعة محددة من التل إلى الموضع الثابت للحرق، وما أن بدأ اعتبار اللحم المحترق تقدمة غذائية تقدم للإله كان موضع الحرق نفسه يتتحول إلى قدس. وفي النهاية يصبح هو القدس الأكبر بالبلدة فيتم تجهيزه بكل الملحقات القدية من أعمدة مقدسة وأنصاب قربانية.

ولاسيئ للإثبات بأدلة مباشرة أن المرتفعات أو أقداس التلال عند الساميين كانت مواضع للمحرقات في المقام الأول، ولكن الاحتمال قائم بغض النظر عن الرأي الذي استعرضناه لتونا. وفي الجزيرة العربية لانقرأ إلا عن قدس واحد كان به "مكان للحرق" ألا وهو تل قرخ بالمزدلفة. ويتم قربان أشعياه عند العبرانيين على جبل (التكوين ٢/٢٢)، وكذلك محرقة جدحون. والأرجح أن الحداد السنوي على جبال ملبيج بجلعاد كان مرتبطاً بقربان على الجبال يعتقد

أنه يمثل قرباناً آدمياً قدماً (القضاة ١١/٤٠). وفي سفر أشعيا ١٥/٢ يصعد المؤابيون في صيقهم إلى المرتفعات للبكاء وربما لتقديم محركات للتخمير. ويزور سليمان مرتفعات جبعون ليقدم محرقة (الملوك الأول ٤/٣)، ولفظ 'قطير' (أى حرق لحم القربان) هو اللفظ المعتاد الذى ينطبق على قداس المرتفعات. وهناك فارق بين المكان المرتفع (باما) والمذبح (منياح)، وهو فارق ظل معترضاً به في التوراة حتى نهاية الملكة (الملوك الثاني ٢٣؛ أشعيا ١٥/٧؛ إلا أن 'باما' هي اسم ينطبق على أى مزار أو مذبح وئى.

الملحوظة الإضافية (ل)

قربان المحاربين المظفرين

كانت العرب حسب رواية أبي عبيدة يتقربون بعد كل غزوة بحيوان من الثناء ويولون به قبل تقسيم الغنيمة (الخمسة، ص ٤٥٨؛ انظر لسان العرب ١٠/٤٢٤٠ . i. 26 sqq). وكانت الذبيحة في هذه الحالة تسمى 'نقية' أو بالأحرى 'نقية القُدَّام' أى ذبيحة العائدين إلى ديارهم. والفعل 'نقع' يستخدم بصفة عامة بمعنى الذبح للضيوف، إلا أن معناه الأولى هو التقطيع أو التمزيق، مما يجعل اسم 'نقية' يشير إلى طريقة خاصة لقتل الذبيحة. ويبدو من رواية نيلوس أن نبائح العرب كانت صفة الغنيمة حيث كانوا يتخذون للذبح صبياً جميلاً أو جملاً أياً من العيوب إن لم يكن

في النهاية صبية من الأسرى. ويتفق الجمل مع نقيعة العرب تماما، ولعل الاسم معناه ذبيحة مزقة الى قطع بالطريقة التي وصفها نيلوس. لذا فربما لم يكن القربان المقدم للمحاربين لدى عودتهم من غزوة وليمة عاديه، بل طقس قديم للعشاء الريانى كانت الذبيحة فيه حيوانا مقدسا أو لعله كان إنسانا بالفعل. وضرورة لم شمل المحاربين لدى عودتهم في عمل ديني مقدس تبدو أمرا طبيعيا تماما؛ وهو أمر يتدرج ضمن نفس فئة عادة حلق المرأة لرأسه بقدس الإله لدى عودته من رحلة، ويدل في أقدم معانيه على إعادة الروابط المقدسة للحياة العاديه، وهي روابط ربما كانت تضعف نتيجة للتثبيت عن مضارب القبيلة. إلا أن قربانا من هذا النوع قد يبدو في المتصور اللاحقة تكفيريا أو تطهيريا، وبالتالي فقد فرض على للمحاربين التطهير الكامل بعد عودتهم من المعركة قبل السماح لهم بدخول بيوتهم مرة أخرى (العدد ١٩/٣١ وما بعدها). ومن ناحية أخرى لاشك أن النقيعة في الجزيرة العربية القديمة حيث كان المحاربون يخضعون لنفس المحرمات التي يخضع لها المحرم للحج كانت وسيلة فك الحرمة وبالتالي العودة إلى الحياة العاديه.

نكتنا هذه الملحوظات من إلقاء الضوء على قربان الأسرى أو صفوتهم. ولم يكن هذا القربان من قبيل النار، فالثار يؤخذ دون عمد في ساحة القتال. والأسير حسب وصف نيلوس هو حسنة الفرائس التي يتم اختبارها للفرض ديني ما؛ وربما كانت عادة تفضيل ذبيحة آدمية على جمل من أصل ثانوى

كغيرها من عادات القرىان الأدمي. على أية حال يبدو أنها شديدة القدم، لأن شاول يصفع عن أجاج لكي يتم ذبحه، ويؤدي صموئيل هذه التقدمة بذبحه 'أمام الرب' بجلجال. وفي هذا كما فيسائر حالات القرىان الأدمي نجد أن اختيار أحد الغرباء بدليلا عن ابن القبيلة لا يمتن بلجواه الطقس بصلة، فيفقد يفاته ندرة لدى عودته من ضرب العمونيين بقرىان ابنته.

ولفظ نقية طبقا لما ورد عن علماء اللغة العرب قد ينطبق على القرابين المقدمة في مناسبات مبادلة غير العودة من الحرب، كالتبريع مثلا أو الزواج؛ في حين أنه يبدو أن اللفظ يتخذ معنى شديد العمومية وينطبق على أي ذبح لإكرام الضيف. وللاطلاع على المناسبات التي يميل العرب فيها لقتل ذبيحة وهي مناسبات تشبه تلك التي يسمع فيها بدبح الماشية المقدسة عند الشعوب الأفريقية (supra, p. 298)، انظر بيت الشعر الذي ورد بلسان العرب ج ٦، ص ٢٢٦، ج ١٠، ص ٢٤٠ (وانظر تاج العروس، ج ٥، ص ٥١٩) حيث تشمل اللحوم المرغوبة *الخُرس والعِذار والنَّقْيَة*. ويشير الاسم الأول الذي يطلق على المرق المقدم للنساء إلى الوليمة التي تقام عند ولادة طفل؛ والعِذار هي الوليمة التي تقام احتفالا بالختان. وفي مقالة سابقة لي (Journ. Phil. xiv. 124) ربطنا بين اللفظ المجرى 'خُرس' واللفظ العبرى 'هراشيم' (نعاويد). فالطعام الذى تتلى عليه الرقى هو طعام مقدس بالطبع.

هو امث

الذى فإن الشكل المناسب للشيطان فى أسطoir القديسين السريان والذى يضطر الى العودة
إلي حين يواجهه اسم المسيح أو علامه الصليب هو شكل أنثى سوداء (Mar Kardaghi, ed.)

(Abeloos, p. 39; Hoffmann, *Syr. Akten*, p. 76).

ويشير سهيلى فى شرحه لابن هشام (ed. Wüst. ii. 41 sq.) إلى أكثر من مثل على
قيام المسلم بتكتفين أنثى ميته فى قطعة من ثيابه ويدفنه. ويقال إن عمر السانى فعل ذلك، وفى
حالة كانت الشعان "جينا مؤمناً" ، وهو ما يعيد محاولة لثيرير فعل يدخل ضمن الخرافات البدائية؛
انظر الدميرى، ج ١، ص ٢٣٣.

٣ انظر البيضاوى، *الحماسة*، ص ١٠٧، *البيت الأخير، والاغانى*، ج ١٦، ص ٢٧، ٣١، ٣١.
 وبالنسبة للوثنيين السريان انظر الفهرست، ص ٣٩. وورد في "الأسباب" للوحيدى أن الحافظ
لم يكن يسمح لها بالبقاء بالبيت، وهو قاعدة متبعة عند البدائيين. وكانت "العارك" حسبما ورد
في كتاب "الاماكن" للغفضل الضى، ص ٢٤، تزول عن قومها في كوخ على أطراف المخيم، ونفس
هذه العادة ترد في أسطورة سقوط الحظرة (الطبرى، ج ١، ص ٨٢٩). ويدو أن الفتاة حين تجدها
لأول مرة تحمل إيقامتها بكوخ أو خيمة؛ انظر لسان العرب مادة "معصر". وهو أمر شائع في
العالم كله أيضاً. كما يتم تحديد إقامة الارملة أيضاً انظر مادة "حفشن".

٤ Menander, ap. Porph., *De Abst.* iv. 15; Plut., *De Superst.* x.;
Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3.
. Frazer, *Totemism*, p. 16 sqq

٥ يبين هذا التشابه أن المقيدة العربية ليست مجرد شكل مضخم من تكريس أنتم
للاستخدامات المقدسة الإيجابية.

٦ تدل اللاحقة على أن الفعل متعد؛ للليس المعنى "لأنى أقدس منك"؛ بل "لأنى سأجعلك

قدساً. لذا فإن علينا أن نراجع سفر حزقيال ٤٤/١٩، ٤٦/١٢ حيث وضعت المحاذير لمنع الناس من اكتساب القدسية بالدنو من الشاب المقدس واللحم المقدس.

٧ لعل هذا المبدأ هو الذي قام عليه الحكم بمعاقبة أي شخص يدنو من الحمى بنزع ثابته، وربما كانت القصة التي تذكر عن عمر مزبقة أنه كان يمزق ثابته كل ليلة حتى لا يلبسها غيره (ابن دريد، ص ٢٥٨) بقية حرمة قديمة كانت تضفي على الثابلة.

٨ انظر ماتيل عن جلد الضحية باعتباره مادة لثوب مقدس، *Supra*, p. 437 sq.

٩ لاشك أن لفظ "تداس" العربي لفظ دخيل قديم من هذا اللفظ، أما لفظ "قديس" وهو اسم يعني قديم كان يطلق على اللولو (انظر تاج العروس) فربما كان تعيراً مستقلاً عن نفس الفكرة.

١٠ وكانت الخلوي تستخدم كتمائم لحماية الأعضاء الرئيسية للحركة (اليدان والقلطمأن) وفتحات الجسم خاصة (أطراف الأذن وأنفاس الأنف التي تتدلى على الفم، والخلوي التي تعلق على الجبهة لحماية العينين). ونجد لدى دوتي (199) (*Doughty*, ii. 199) رجال يحشو أذنيه بالقطن قبل الهبوط إلى بئر مسكون بالجبن. وكانت تم حماية الفتحات السفلية بالثياب، وهو أمر له مفزي ديني (*supra*, p. 437, note 2). وتنطبق بعض الملاحظات على الوشم والكحل والخضاب.

١١ الشخص الذي ينوى استخارة الوحي ينسل ويقطيب ثم يرتدي قميصاً من الكتان ونعلا (Pausanias, ix. 39. -J. G. Frazer.)

١٢ والمكان في سفر القضاة ٩/٤٥ مفروش بالملح، وهو ما يفسر عادة بالإشارة إلى عقم الأرض الملحية. إلا أن نثر الملح له مفزي ديني في مواضع أخرى (حزقيال ٤٣/٤)، وهو رمز للتكريس والتحريم.

١٣ انظر نقش أبوللو ليرمينوس *Journ. Hell. Studien* viii. 380 sqq.; ولم تكن هذه عقبة إفريقية.

١٤ كان هناك قربان يسمى "نقيمة" يسبق اقتسام الغنائم عند العرب. انظر الملحوظة الإضافية

١٥ يستدل على أن قربان الفصح كان في الأصل قربانا بالأبكار من المهاوزن (Wellh., *Prolegomena*, chap. iii. 1). وفي نهاية الأمر انفصل حمل الفصح عن الأبكار؛ فتم الإبقاء على الأول بمعظم طقوسه القديمة المميزة في حين استمر تقديم الآخر بقدس الرب على الملبيح، وكان كل حمله حقا للناهاون (العدد ١٨/١٨). إلا أن الأبكار في تسريع التثبيبة (١٢/١٢) وبابعدها، ١٩/١٥ (ومابعدها) لم تكون قد اتخذت طابع الجزية الدينية بعد.

١٦ الملك الثاني ٣/٢٧؛ Philo Byblius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 571; Porphyry in *De Abst.* ii. 56

١٧ لا من النص نفسه؛ انظر 46 Bochart, *Pars I. Lib. ii. cap.*

١٨ Doughty, *Arabia Deserta*, i. 429; Blunt, *bedouin Tribes*, ii.

١٦٦: «كان موسم تكاثر الإبل في فبراير وأوائل مارس». وهناك بالطبع بعض الاستثناءات لهذه القاعدة؛ إلا أن القاعدود «الصيفي» كان يعتقد عند العرب أنه نسل هزيل (الخمسة، ص ٣٨٩).
١٩ ييدو أن تفضيل الفصحايا من الذكور كانت له جوانب أخرى.

*

أهم المصطلحات الواردة بالكتاب

altar	مذبح؛ هيكل القرابين
Ammonites	العمونيون (شعب سامي سُكّن الأردن قديماً)
antediluvian	يُنتمي إلى عهد ما قبل الطوفان
Apocalypse	سفر الرؤيا
ark of the covenant	تابوت العهد
ashera	سارية، نصب، عمود
Assyria	آشور (من ممالك الشرق الأدئي القديمة)
Astarte	آشوري
Astarte	عشتار، عشتار، عشتّوت (من إلهات الساميين)
Babylonian Exile	السبى البابلية
burnt sacrifice	المحرقة (القرابان الذي يقدم محرقاً)
Canticum (Cant)	نشيد الأنشاد (من أسفار التوراة)
carcase	جثة الذبيحة، جسم الحيوان الذبيح، جيفة
chancel	مذبح، هيكل

Chemosh	كاموش (إله المؤابيين)
cultic purity	الطهارة
Deluge	الطفوان
Edomites	الأوميون (من شعوب الشرق الأدنى القديم)
Gibeon	جِبَوْن، جَمِيعَة
Gilead	جَلِعَاد
gentile	غَيْرِ يَهُودِي
holocaust	مَحْرَقَة؛ مَذْبَحَة؛ ذَبِيحة مَحْرُوقَة
Jahovah	الرَّبُّ، يَهُوَة (إله بَنِي إِسْرَائِيل)
Jahovistic	رَبِّيَّانِي، نِسْبَةٌ إِلَى يَهُوَة (إله بَنِي إِسْرَائِيل)
Levitical	لَاوِي
Levitical law	التشريع اللاوي
Mizpeh	المِصْفَاة (مَرْبِع، مَوْضِعٌ بِفِلَسْطِين)
Moabite	مَوَابِيَّ
Nulgate	الْتَّرْجِمَةُ الْلَّاتِينِيَّةُ لِلْكِتَابِ الْمَقْدُسِ الْمُعْتَمَدِ عِنْدِ الْكِنِيَسَةِ الْكَاثُولِيَّكِيَّةِ
offering	تَقْدِيمَة، قُرْبَان

Paschal lamb	حمل الفصح (أضحية تذبح بعيد الفصح اليهودي)
Passover	عيد الفصح عند اليهود
Pentateuch	أسفار موسى الخمسة (في اليهودية)
(pl.) piacula	قرابين التكبير
piaculum (sg.)	قربان التكبير
post-exile	ما بعد السبي
Psalter	الزبور
Psalters	مزامير داود
sacra	المقدسات
sacra gentilicia	العشيرة المقدسة (عيد القرابين عند الرومان)
Samaria	السامرة (الضفة الغربية لنهر الأردن)
Samaritans	السامريون (أهل السامرة بفلسطين القدية)
sanctuary	قدس، حرام، مقدس
sanctum	قدس، حرام، مقدس
sanctum sanctorum	قدس الأقدس
septuagenarian	سبعيني

Septuagint	الترجمة السبعينية للتوراة (ترجمة يونانية للعهد القديم أعدّها إثنان وسبعين مترجماً من اليهود في إثنين وسبعين يوماً)
Sidonians	الصيودانيون (أهل صيدا بفينيقية)
sin-offering	تقديمة الخطيئة (قربان يقدم التماساً للصلح عن الإثم)
Sinaite Inscriptions	النقوش السينائية
Solomon's Temple	هيكل سليمان
Ten Commandments (the~)	الوصايا العشر
thank offering	قربان الشكر
totem	طوطم (نبات أو حيوان تُتّخذه العشيرة رمزاً لها)
totemism	الطوطمية (الاعتقاد بوجود رباط خفي بين العشيرة وبين أحد الكائنات)
urfa	الرها (مدينة)
vow of the Nazirate	النذير

المحتوى

الصفحة

ج	تقديم
١	المحاضرة الأولى
٢٩	مقدمة: الموضوع ومنهج البحث
٨٩	المحاضرة الثانية
١٤٩	طبيعة المجتمع الديني وعلاقة الآلهة بأتباعهم
١٧٧	المحاضرة الثالثة
٢٣٣	علاقة الآلهة بالطبيعة والمواضع المقدسة والجن
	المحاضرة الرابعة
	المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان
	المحاضرة الخامسة
	الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة
	المحاضرة السادسة
	القربان: تمهيد

٢٦٩	المحاضرة السابعة
	باقورة الشمار والأعشار والأطعمة القرابانية
٢٩٥	المحاضرة الثامنة
	المغزى الأصلي للقربان الحيواني
٣٤٣	المحاضرة التاسعة
	الأثر الدين للقراباني الحيواني
	والطقوس الدينية المماثلة
٣٨٧	المحاضرة العاشرة
	تطور طقس القربان: قرابين النار وقربابين التكفير
٤٢٨	المحاضرة الحادية عشر
	التقديرات القرابانية وقربابين التكفير:
	مفاهيم قرابين التكفير
٤٨٣	ملحوظات إضافية
٥٦٧	معجم باللغات الكتاب

رقم الايداع : ٩٧ / ٧٢٥٤

مطابق الاحترام بكرزش النبيل

هذا الكتاب

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته إلى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعاً لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متتبعة في الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى إلى تأصيل هذه النطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم ولدى يمثل مهد الفكر الديني ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يكون الأصل الأنجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة نفع في حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا في ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. وما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.